

KÖPRÜLÜ KÜT.
M. ASIM BY.
54


KÖPRÜLÜ KÜT.
54
M. ASIM BY.

[illegible]



يا حفيظ

باسمه سبحانه وتعالى شانه

من حواشي التلويح لمولانا خسرو
نوّر الله سبحانه وتعالى مرقده
وطاب مشهده



٥٤



هو الهادي

في سلك ملك العبد الفقير الى الله
الملك القدير حامد بن محمد الدين
الشيخ زاده جعل الله
للهدى والتقى زاده

وحسبك قول الناس فيما ملكته
لقد كان هذا مرة لفلان

من كتب العبد محمد حسيني
عفي عنه

ثم ملكه الفقير عبد الرحيم
الحميدي
عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

لك الحمد يا من خلق الانسان من صلصال فجعل الشرع له العقل والعقل له
عقال وعلى نبيك محمد افضل الصلوات وآله خير آل ما برق في ودق الفلق
البروق وفي الغدو والآصال الى امّا بعد فان من منن المنان للعباد
ان اصلح شأنهم في المعاش والمعاد حيث شرع لهم الاحكام وميز الحلال عن الحرام
ليتحلوا بالطاعات ويجتنبوا عن المعاصي ويسعدوا ويفوزوا يوم يؤخذ بالنواصي
ولما كانت تلك الاحكام منتشرة غير مضبوطة جعلها بالدلائل منوطة وبالمعاني
مربوطة ووضع معالم علم على المسالك ليهتدي بها الى المطالب السالك فوفق بعضا
من كمل العباد لالتقاط احسنها ببذل الوسع والاجتهاد فالتقطوا الدلائل
وتفكروا في المخايل واحكموا المباني واستنبطوا المعاني وحلوا بالعقول عقال العقول
وردوا الفصول الى الاصول سيما اصحاب الامام الاعظم والهمام الاقدم
فخر الائمة النقية الغراء وذخر الملة الحنيفية البيضاء اضاءت به الاقطار
شرقا وغربا وقد كانوا طالعا بين النجم اذ هم مصابيح الدجى ومفاتيح
الهدى واطوا دالا وبحوره وشهب الشرع وبدوره رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين وجعل مناهج الجنان خالدين وقد توقف ذلك على قواعد
واصول ومقدمات وفصول بها نتوصل الى المطالب ومنها نتوسل
الى المآرب فضبطوا فصولا وابوابا وجمعوا مبادي وادلة بابا فجاء علما
كثير الفوائد غزير العوائد جامعا بين المعقول والمشروع متضمنا فنونا
جمة للاصول والفروع فسموه اصول الفقه لابتنائه عليه والاحتياج في
استنباطه اليه وقد صنف فيه كتب كثيرة والف زبر غزيرة من متون وشروح
حاوية للتوجيهات والجروح ومن بينها كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح
للحبر المحقق والبحر المدقق علم العلم والهدى وعالم الزهد والتقى صدر الشريعة
وبدر الاسلام بوأه الله تعالى دار السلام كما للذهن من العزة وما للبيان من
السحرة قد نزف فيهما من ينابيع صدره عذبا زلالا واظهر عليهما من بدائع
فكره سحرا حلالا لكن لما فيهما من الاشكال حتى كادا ان يؤدي الى الاخلال

غرف الجنان فتوجه بعدما وشح غرة كتابه وطرة خطابه بالتيمن بالتسمية
فوجميع افراد الحمد اوجبه على الله سبحانه وتعالى معلقا ذلك على بعض انعامه
الذي يحيط بفوائد الدنيا وعوائد العقبى مع رعاية براعة الاستهلال فيه
وفي الصلوة على النبي والآل على وجه لم يسبقه احد اليه وضم عقول اولي النهى لدركه
وتوضيحه موقوف على مقدمتين الاولى ان الحقيقة متى امكنت لا يصار الى المجاز
سيما اذا تضمنت من اللطائف ما لا يوجد في المجاز وقد امكنت ههنا مع ذلك
التضمن كما سيظهر ان شاء الله تعالى فلا تمثيل ولا استعارة ههنا اصلا الثانية ان
لنا امرين ولكل منهما اصل ينبني هو عليه وفرع يستند هذا اليه واحد الامرين
مع اعتبار في طرفيه ترتب على الآخر مع اعتبار في جانبه اما الامران فاحدهما
الشريعة والآخر كلمة الشهادة واما ان لكل منهما اصلا وفرعا فلان الشريعة
لها اصول هي العقائد الدينية من علم الذات والصفات والنبوات ولها فروع هي
الاحكام الفرعية العملية وكذا كلمة الشهادة لها اصل هو الايمان وفرع هو
نفس العمل الصالح واما الترتب فلان كلمة الشهادة مترتبة على الشريعة والايمان
باعتبار رسوخه مترتب على العقائد باعتبار احكامها وكذا العمل باعتبار ارتفاعه
وقبوله عند الرحمن مترتب على علم الفروع باعتبار رفعته وقبوله عند كافة اهل
الايمان بسبب كونه حكم الملك المنان كما ذلك سيظهر ان شاء الله تعالى اذا عرفت
هاتين المقدمتين فاعلم ان المصنف رحمه الله تعالى شبه قد اورد الثلث
الاول ايرادا رشيقا ثم رتب الثلث الآخر انيقا حيث اراد بالاحكام الايقانية
والتثبت العقلي المعنوي والاصول العقائد الدينية فان الاصل هو
ما يبتنى عليه غيره حسيا كان او عقليا وبالشريعة ما شرع الله تعالى لعباده
من دين الاسلام والدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود
الى الخير بالذات وهو الملة المحثوث عليها بقوله تعالى واتبع ملة ابرهيم
عليه الصلوة والسلام ولهذا ابدل لها عنه في قوله دينا قيما ملة ابرهيم ولكن
سميت تلك الطريقة من حيث اظهار الشارع لها ودخول الخلق فيها ونيل
صبوة الارواح من زلال الرحمة والرضوان شرعا وشريعة ومن حيث انقياد

الخلق لها والمجازاة عليها دينا ومن حيث املاء البحوث اياها على امته ملة
ووصف الشريعة بالغراء تابث الاغر بمعنى الشريف او الابيض بالاستعارة
للواضح المعروف لوجوح بها فيها ووجه احكامها بان اكثر العقايد يستفاد
من السمع والبعض وان كان العقل مستقلا فيه لكنه اذا طابق السمع تتقوى
وتثبت بلا مرية واقوى السمعيات الكتاب لانه لاعجازه ثابت بنفسه ومثبت
لغيره فكل ما دل ذلك على ثبوته يكون محكما قطعا ثم اراد بالرفع اعلاء القدر
وتنوير المنزلة وبخطابه الذي في اللغة توجيه الكلام نحو الغير خطابه المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كما سيأتي ان شاء الله تعالى وبالفروع الاحكام
العملية وبالحنيفية ملة الاسلام المائلة عن الاديان الباطلة في المغرب الحنيف
المائل عن كل دين باطل الى دين الحق وقولهم الحنيف المسلم المستقيم تدريس
وقد غلب هذا الوصف على ابرهيم عليه الصلوة والسلام حتى نسب اليه من هو
على دينه فالحنيفية الملة المنسوبة الى ابرهيم الحنيف ووصفها بالسمحة بمعنى الجواد
لرفعها التكاليف الشاقة الثابتة على الامم السابقة وبالبيضاء لغاية وضوحها
واشتهارها عند اولى الالباب او لكمال نقائها عن دنس الشرك ودين الارتياب
ووجه رفعها به ان اجابة الخواص والعوام وقبولهم لتلك الاحكام ليس الا
لكونها من اثار خطاب الملك العلام ثم رتب رسوخ اساس الكلمة وارتفاع
بنائها على احكام اصول الشريعة ورفع فروعها على طريق اللف والنشر حيث
ذكر حتى الدالة على ترتب ما بعدها على ما قبلها فانها ههنا للابتداء المفيد لذلك
كما في قولهم نظرت اليه حتى ابصرته لا الجر وهو ظاهر ولا العطف لانها لا تعطف
الجمل ابدا كما تقرر في موضعه واراد بالكلمة كلمة الشهادة الباقية بالنوع على السنة
العباد الى يوم التناد بل الى ابد الاباد وباساسها الايمان فان الاقرار مبني على
التصديق وبرسوخه اطمينان القلب عليه وبالبناء العمل الصالح فانه فرع الاقرار
وللاثم يخاطب به الكفار وبشموخه ارتفاع نمائه الى الله تعالى وقبوله عنده
ووجه الترتب ان كلمة الشهادة فرع اي ثبوت الشريعة لانها تتضمن تصديق
الرسول وهو لا يكون الا بعد البعث ورسوخ الايمان مرتب على احكام

احكام الاعتقاد اذ كلما استحكمت بالدلايل القطعية ازداد الاطمينان في
الايمان وزالت الشكوك والاوهام المورثة للطغيان وقبول العمل الصالح
عنده تعالى مرتب على معرفة احكامه المستفادة من خطابه تعالى اذ العمل
انما يعمل به اذا صدر عن علم كما قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى العلم
بدون العمل سفاهة والعمل بدون العلم لا يكون ثم اورد تشبيها في غاية
اللطف والبهاء وتمثيلا في نهاية الحسن والصفاء حيث قال كشجرة
طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اقتباسا من قوله تعالى ضرب الله
مثلا كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فليتامل فيما ذكرته فان
ما سواه في هذا المقام من الافكار والانظار كشجرة خبيثة اجتثت
من فوق الارض ما لها من قرار قال اوقد من مشكاة السنة لاقباس
انوارها سراجا وهاجا اقول فصله عما قبله للاستيناف لما افاده في كونه محمودا
عليه فانه ايضا نعمة لا يكتنه كنهها كما قبلها ونظمه على نظام معجب جامع للنعم
ورتبه على ترتيب انيق حاو للفوائد فانه اورد نعمتين من اصول
نعم الدنيا والاخرة ثم فرع عليهما فرعين من النعم الفاخرة على طريق
اللف والنشر بالترتيب بعبارات جامعة للطايف مع التهذيب فكر
اراد بالايقاد الاظهار على طريق الاستعارة التبعية وبالمشكاة صدر
النبوة او قلبها على طريق الاستعارة التصريحية الاصلية فان كلا منهما مجمع
للانوار الروحانية ومنبع للاضواء الربانية وهي في الاصل الكوة الغير
النافذة او الانبوبة في وسط القنديل وجعل اضافتها الى السنة قرينة
الاستعارة وهي هنا ما صدر عن النبي عليه الصلوة والسلام لبيان الاحكام
من قول وسمي الحديث او فعل او تقرير وفي الاصل الطريقة والعادة مطلقا
ويجوز ان يكون ترشيحا للاستعارة الاصلية وبانوار السنة العلوم النظرية
التي لا تتعلق بكيفية العمل والعملية المتعلقة بها ويجوز ان يرجع الضمير
الى المشكاة وبالسراج الحديث والفعل والتقرير الوارد كل منها لبيان ما فيه
نوع خفاء وابهام من السنة على طريق التصريحية ووصفه بالوهاج بمعنى

الوقاد من و بحث النار اتقدت او المتلالئ من توهج الجوهر تلالاء على طريق
الترشيح للمبالغة وانما اسند ايقاد السراج الى الله سبحانه وتعالى تنبيها على ان
رسوله عليه الصلوة والسلام ما ينطق عن الهوى ولا يخفى لطف المبالغة و
الانطراف في التوسل بسراج موقد من مشكاة السنة الى تحصيل انوار فيهما
فان مثل ذكر التوسل ليجعن شان مثل ذكر السراج ثم اراد باجماع كلا
جمع راى معناه اللغوى وهو الاتفاق او العزم وباقتفاء اثارها اتباع
السنة يقال خرج في اثره بكسر الهمزة اى في اثره وهو بعنى بقية ما بقى من الشئ
فكان الخارج يتبع اثار رجل الذاهب اولا وبالقياس معناه اللغوى وهو
تقدير الشئ بشئ آخر اذا الاصطلاحى لا يناسب السباق والسياق والمعنى
كشف وبين لاجل ان ينفع الناس او يعزموا على تبليغ الرسول واحكام
دينه وشرع امرا به يتوسلون اليه وسبيلا منه يتوصلون ثم رتب على
الاول مصادفة بحار العلم والهدى تتلاطم امواجها ووجه انك قد عرفت
ان المراد بالانوار العلوم النظرية والعملية وقد وجد سراج كامل النور
يتوصل به الى استفادتها ولو لا الابصار فلا جرم كثرت العلوم النظرية و
العملية حتى صارت كالبحار ورتب على الثانى روية دخول الناس في دين الله
تعالى فوجا بعد فوج ووجهه ان الناس اذا اتضح لهم سبيل اتباع الرسول
بحيث لم يلوح ان يوجد فيهم شاك لزم ان يتبعه من فيه شائبة من الادراك
قال والصلوة على من ارشد لساطع الحجج معوانا وظهيرا **اقول** السطوع
الارتفاع واضافة الساطع الى الحجج من اضافة الصفة الى الموصوف واللام
في لساطع متعلقة بمعوانا وهو كثير المعونة والظهير بمعنى الاعانة فان الصفة
المشبهة يفيد ذلك المعنى ولم يجعل صفة لمعوانا تنبيها على استقلاله في افراد
الاعانة ايضا كما قال صاحب الهداية رحمه الله تعالى ان الواو لتجديد الكلام
كما في القسم وانتصابهما اما على المفعولية لارشد على تضمينه معنى الجعل او
الحالية عن الضمير البارز في ارشد والمحجة جادة الطريق والسلطان الوالى
من السلاطة بمعنى القهر وهو المناسب للسباق والسياق دون الحجة والبرهان

البرهان والنصير بمعنى الناصر والهدى الرشاد وهو هنا بمعنى الهادى وانتصابها
على المفعولية للمبعوث بتضمينه معنى الجعل فيكون خبرا حالا او هما حالان
بطريق الترادف او التداخل مبشرا ونذيرا اما مبشرا لان منزلة اللازم او التعدد
مبشرا ونذيرا لهم وداعيا الى الله تعالى اى طاعته او جنته كما قال الله تعالى والله
يدعو الى دار السلام الاية باذنه اى امره وحكمه منيرا اى مضيئا فان انار الشئ و
استنار بمعنى اضاء واعتصم اى تقوى وتمسك يقال اعتصم بكذا او استعصم به اذا تقوى
فيها اى في تلك الدلالة بما تواتر اى تتابع ومعناه الاصطلاحى لا يناسب المقام
والنصوص الظاهرة البيان الاحاديث الواضحة الدلالة في شريف ساحته
اى ساحته الشريفة والكرامة اسم من التكريم والاكرام والاستصحاب جعل الصحبة
اى جعلهم مصاحبا لنفسه والاستحسان عد الشئ حسنا والمعنى اعنى جعل
النبى اياهم مصاحبين لنفسه وعده اياهم حسنا احقاء بصحبته من المهاجرين
بيان لمن في من التزم والذين عطف على من التزم والمراد بهم التابعون و
من بعدهم من الاتقياء رحمهم الله تعالى او على المهاجرين والمراد بهم سائر الاصحاب
لكن المهاجرين والانصار رضى الله تعالى عنهم لما تقدموا في الشرف والرتبة
جعلهم متبوعين ومن سواهم اتباعا لهم باحسان اى ملتبسين بالايمان و
العمل الصالح واعلم انه ذكر الادلة الاربعة اعنى الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الترتيب والاصول والفروع والمقتضى والاشارة والدلالة والتواتر و
النص والظاهر والبيان والاستصحاب والاستحسان براعة الاستهلال فان بعضا
منها وان لم يرد به معناه العرفى لكن يكفى في البراعة ان يذكر لفظا يناسب المقصود
وان اريد به معنى آخر كما تقرر في موضعه **قال** وبعد فان علم الاصول
اقول مثل هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام فعلى هذا
يكون الواو في وبعد كالعوض عن اما المعقول والمنقول العطف وساير
الادلة او نقول كثير من مسائل الاصول مستند الى العقل مثل ان وجوه
الترجيح اذا تعارضا فما بالذات اقوى مما بالعارض ونحو ذلك كما سيأتى
في موضعه ان شاء الله تعالى والمدارك جمع مدرك بمعنى موضع الادراك والمراد

قبل وبعد الفاء بعد بعد لتقدير اما ... لله دره

بها الادلة التفصيلية والمحصول البقية والمراد به بقية الاحكام الشرعية الغير
المستنبطة بعد النسم الشم كما قال صاحب الاقناع رحمه الله تعالى فيه نسيم الريح شمها و
قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى في الافعال نسم الريح خوش بو بيد با ورا و
تنسم النسيم كما قال في الاساس تنسمها تتبعت نسيمها او وجدان النسيم كما قالوا
في قوله عليه الصلوة والسلام تنسموا روح الحيوة اي وجدوا نسيمها والقبول الاول
ريح الصبا مفعول تنسم فانه متعد كما عرفت والثاني مصدر بمعنى المقبولية واضيف
اليه من اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء العقول الاول جمع عقل بمعنى املي
واملاء والثاني جمع عقل بمعنى القوة الدراكة النحرير العالم المتقن والعلم الجلي
والراية والعلامة والانسب ههنا احد الاولين وعلم الدراية بفتح اللام هو [illegible]
والكر خطأ وتنقيح الجذع قطع ما يورق من اغصانه وفي ذكرهما للفطن رمزا
الى تسمية كتابه بتعديل الميزان وتنقيح وافية صفة بعد صفة لكتاب وكذا قوله كاف
صفة بعد صفة لنصاب وهو من المال القدر الذي يجب فيه الزكوة والباقي الدلايل
نعم تقرير للخبر السابق وقوله قد شكر دليل عليه فانه لما بالغ في وصف الكتاب كان مظنة
ان يتوهم انه افرط فيه وجازف فدفعه بان الامر كذلك فانه حقق كلام القوم
وفق ما يراد ودقق فيه فوق ما يعتاد مع زيادة لطايف لم يصل اليها الاذهان
ودقايق لم يدخل في اصمخة الاذان الى الان والاستيلاء على الشيء التمكن منه الرقي
والامد الغاية ووصفه بالاقصى للمبالغة من رفع حال عن الامد وصفه لذوائب
علم الطريق ورفعه كناية عن شهرة بحيث لا يخفى على ذوي البصاير والنكات بكسر
النون جمع نكتة كنقطة ونقاط وهي اللطيفة من الكلام المؤثر في القلب والفتق الشق
والرتق ضده وضمير اذانهم عائد الى اولي الابصار المقدم رتبة واعلم ان المقصود
من نفي سماع اولي الابصار تلك النكات نفي ملزومه بطريق الكناية وهو نفي وصول
فكر احد اليها فان العادة تقضي بان مثل تلك النكات اللطيفة اذا تنبه لها احد
لا يتمكن من كتمها بل يذكرها قطعا فيسمعها اولوا الابصار لان الحكمة ضالة الحكيم
ياخذها اينما وجدها فاسماعهم لازم للتفطن عادة ونفي اللازم ملزوم لنفي
الملزوم قال قيل المفهوم من العبارة نفي الاصغاء وذلك يحتمل ان يكون لعدم

لعدم التفاتهم اليها وعدم اعتدادهم بها قلنا اختار لفظ الكاف وانما ولطيف
ايهام نسبة الرتق الى اذانهم بدفع ذلك الاقطار جمع قطر بمعنى الجانب والناحية
وصار كالامثال في الامصار في الدوران على الالسن والاشتهار ونال اي اصاب
في الافاق جمع افق وهو طرف السماء والمراد البلدان حظا اي نصيبا عظيما
كاملا والواو في ولا اشتهار للحال من حظا والاشتهار منصوب بنزع الخافض
وهو الكاف والمعنى والحال ان ذلك الحظ من الاشتهار ليس كاشتهار الشمس
في غاية اشتهارها بل هو ازيد منه ونظيره في كون الواو للحال قول الشاعر
طرق الخيال ولا كليلة مدلج سدكا بارحلنا ولم يتعرج او للعطف على
محذوف اي لا كاشتهار القمر في نصف الشهر ولا كاشتهار الشمس في نصف النهار
ولله في القرآن عند نظره واعلم انه ذكر اسماء كتب الاصول والفروع بحيث لا يشوبه شائبة
التكلف ولا يوهنه وصمة التمحل والتعسف وهي الجامع والنافع والمدارك
والمحصول والاحكام والهداية والميزان والشامل والخلاصة والمبسوط
والوافي والنصاب والكامل والخزانة والمنتخب والكافي والبحر والمحيط
والمستصفى والبسيط والكنز والوجيز والوسيط والكفاية والتقويم والتهذيب
والتحصيل والزيادات والنكات والنهاية والتعديل والمنهاج والبديع وكشف
الاسرار والتحقيق والامد الاقصى والمنار والتوضيح قال ولقد صادفت
مجتازي بما وراء النهر اقول لما فرغ عن وصف المص رحمه الله تعالى و
التصنيف شرع في بيان سبب اقدامه على التاليف صادفت اي وجدت
مجتازي اما مصدر بمعنى في سلوكي فيتعلق به الجار في قوله بما وراء النهر واما
مكان فيكون بما وراء النهر بدلا منه لكنه حال من مفعول صادفت وهو
افئدة جمع فؤاد بمعنى القلب قدم عليه لتمحض في التنكير تهوي اي تشتاق اليه اي
الى ذلك الكتاب من هوى يهوى من باب علم يعلم بمعنى احب فلما عدي
بالى علم انه ضمن معنى الاشتياق هايمة حريصة عليه من هام بمعنى عطش فلما عدي
بعلى علم انه ضمن معنى الحرص جاثية بين يديه اي جالسة على ركبتها قدام ذلك
الكتاب للاستفادة منه والرغبات جمع رغبة والرغبة في الشيء ارادته

بالرضا والميل اليه والانعطاف طلب الوقوف والمطايا جمع مطية بمعنى المركب يعني
دعا طالبي الوقوف من اهل العلم عند ذلك الكتاب حتى يستانسوا به ويستفيدوا منه متفحصين
متمسكين في كشف استاره في رفع حجب مشكلاته بالحواشي بالجوانب والمراد ما يكتب
فيها والاطراف عطف تفسيري وفي الصحاح الحاشية واحدة حواشي الثوب
وفي المغرب قوله صلى الله عليه وسلم خذ من حواشي اموالهم اي من عرضها يعني
من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية الثوب وغيره
بجوانبه فبطل ما قيل الحواشي هي الاوساط بدليل قوله عليه الصلوة والسلام
لا تاخذ من حذرات اموال الناس اي من نفايسها وخذ من حواشي اموالهم اي اوساطها ط
فمن اعتصم في امر الكشف بالحواشي والاطراف يكون معتصما بكله فلا يوافق قوله
فانغمس في بحار اسراره من اللالي بالاصداف اللهم الا ان يريد بالحواشي
المصطلح عند الطلبة وهي ما يكتب في اطراف الكتب من الفوايد اسمة للكاتب او
لغيره وتسميتهم اياه بذلك لمناسبة انه في وسط الكتاب مندرج لكنه غير ظاهر والعجب من
هذا المصنف كيف غفل عن قول المصنف رحمه الله تعالى رفيقا الحواشي اي لطيف الاطراف
والجوانب عن اللالي عن اللبوب بالاصداف بالقشور وانما عدي القانع بعن
لتضمنه معنى التقاعد والاقتصار والمعنى مقتصرين في بحار لطائفه عن القشور
على اجزاء معانيه بالبحث عن ظواهر الالفاظ لا يحل من الحل بمعنى ازالة العقد من
باب نصر او الانامل جمع انملة بمعنى رؤس الاصابع والمعضل بكسر الضاد الفاعل
من اعضل الامر اشتد والمتعلق شبه الانظار باشخاص من شانهم ازالة العقد
بطريق الاستعارة المكنية واثبت لها الانامل بطريق التخييل وشبه مشكلات
الكتاب بالكيس المعقود بطريق الكناية واثبت له العقد بطريق التخييل وقوله
لا يحل ترشيح للاستعارتين وابنان اطراف الاصابع شبه ايضا البيان
بشخص من شانه فتح الابواب المغلقة بطريق الكناية واثبت له البنان بطريق
التخييل وشبه مشكلات الكتاب بخزاين مغلقة الابواب بطريق الكناية و
اثبت لها الابواب بطريق التخييل وقوله لا يفتح ترشيح للاستعارتين و
الفاء في فلطايفه لترتيب ما بعده من الجملتين على ما قبله من الجملتين بطريق

بطريق اللف والنشر بعد من الظروف المقطوعة عن الاضافة المبنية على الضم
والمضاف اليه منوي اي بعد الزمان الماضي الى الآن حجب الالفاظ اي اغطاء كالحجب
والخدائر جمع خديرة وهي من النساء والجنة في خيام الاستار اي استار كالخيام محوزة
محبوسة مختفية ترى تبصر فصل عما قبله لكونه منزلا موكدا حواليهما بفتح اللام
اي جوانب تلك اللطايف حال من ضميرها مستشرفة الاعناق صفة لهما في الصحاح
استشرف الشيء اذا رفع بصره ينظر اليه وبسط كفه فوق حاجبه كالذي
يستظل من الشمس واضافته الى الاعناق اضافة الى الفاعل ولما كان اكثر ظهور اثر
الاستشراف في الاعناق اسند اليها دون حال من اعينها ومعناه في الاصل ادنى مكان
من الشيء يقال هو دون ذلك اذا كان احط منه قليلا ثم استعير للتفاوت في
الاحوال والرتب فقيل زيد دون عمرو في الشرف ثم اتسع فيه واستعمل في كل تجاوز
حد وتخطي حكم الى حكم والاحداق جمع حدقة العين وهي سوادها الاعظم والمعنى
ترى اعينها ساهرة الاحداق حال كونها متجاوزة عن الوصول اليها اي غير واصلة
الى تلك اللطايف ولما كان اول ما يظهر من اثر النوم تغير حدقته من جانب الى اخر
اسند السهر الى الاحداق مبالغة في بيان حرصهم على العثور على تلك اللطايف و
بعدهم عن النوم ومقدماته فاورد اي اذا كان الامر كذلك امرت بشان الالهام
اما برؤيا صادقة او جزم حصل له بعد الاستخارة الشرعية والخوض الدخول في الماء
واللجج جمع لجة وهي معظم الماء واضافة اللجج الى الفوايد من اضافة الخاص الى العام ان
اريد باللجج معناه الفوايد والا فمن اضافة المشبه الى المشبه به والغوص النزول
تحت الماء والغرر جمع غرة وغرة كل شيء اوله واكرمه ويقال فلان غرة قومه
اي سيدهم والفرايد الدرر كبارها والشعاب جمع شعب بكسر الشين طريق في الجبل
والاضافة بيانية كشجرة الاراك والشوارد جمع شاردة بمعنى نافرة والصعاب
جمع صعب نقيض ذلول والاقتحام الدخول في امر بتكلف وشدة والدياجر
جمع ديجور بمعنى الليل المظلم واصله الدياجير حذف الياء لمناسبة الهواجر
واصله اثره على الاصل لان فيه كثرة عمل ليس في الاصل والهواجر جمع هاجرة بمعنى
كبد وهو الشدة في الاساس اقتحم الليل اذا ركب هوله وصعوبته

والظماء العطش والهواجر جمع هاجرة وهي نصف النهار عند اشتداد الحر قوله
راكبا كل صعب وذلول استعارة تمثيلية حيث شبه الهيئة المنتزعة من توسله
بالانظارات الدقيقة والهمة لاكتساب مشكلات الاصول بالهيئة المنتزعة من
ركوب الصياد كل مركب صعب وذلول لاصطياد نوافر الوحوش النزف
استخراج ماء البئر كله والعلالة بالضم بقية اللبن في الضرع فعلالة الجد بقيته
وفي ابتناء النزف والعلالة تنبيه على بذله تمام الوسع والطاقة واعلم
ان قوله راكبا آه ناظر الى قوله فطفقت اقتحم آه فان اقتناص الشوارد يناسب
اقتحام الموارد لانها تقتنص فيها غالبا وقوله نازفا آه ناظر الى قوله واحمل آه
فان النزف يناسب احتمال الكابد في ظماء الهواجر لانه يقتضي كمال العطش
المقتضي للنزف الاماطة الازالة والقناع ما تستر به المراة وجهها وفي الصحاح
هو اوسع من المقنعة والمعاقد ما يتصل به المقاصد وترتبط به اشدادنا
حتى يجري مجرى الاجزاء منها فلذا جعلوها عبارة عن الموضوعات والمبادي قوله
تتفتح لورودها اصداف الآذان شبه تلك التقريرات بالمطر النازل في وقت
الربيع والآذان المحيطة بها بالاصداف بجامع انها في وقت نيسان ترتفع
تعلو على وجه البحر فتفتح افواهها وكل ما يقع بقطرة وتضم فاه وترسب يكون
درة فريدا وكل ما يجمع فيكثر في جمع الفقرات بتضاعيف درر والاعطاف جمع
عطف بالكسر بمعنى الجانب واهتزازها كناية عن كمال السرور لان الانسان اذا
فرح فرحا شديدا يتحرك جانباها النشاط خفة تعرض من السرور والكسل التثاقل
عن الامر والطرب خفة تصيب الانسان لشدة حزن او سرور لكن اكثر استعماله
في الثاني الثكلان فاقد الولد والتعويل الاعتماد ومتون الرواية اصولها
واصحها والتعريج على الشيء الاقامة عليه يقال عرج فلان على المنزل اذا حبس
مطيته عليه واقام كذا في الصحاح والمراد به هاهنا الانحصار في الاستدلال
على ما ذكر غير متجاوز الى غيره وعيون الدراية مختارات الادلة ومتعنا
ما اودعت مفعول بحد الماهر الحاذق والزيقان الحنفية ذات فقهاء هم
الله تعالى ولابتنا ماهل اي لايكون اهلا في الاصل فلان اهل لكذا وقد

وقد لستا ماهل لذكره وهو ممتاهل له سمعت اهل الحجاز يستعملون استعمالا
واسعا فظهر ضعف قول الجوهري رحمه الله تعالى يقول فلان اهل لذكره ولا يقال
متأهل والعامة تقوله البارع الفايق والمذهبان مذهب الحنفية و
الشافعية رحمهم الله تعالى وصناعة التوجيه والتعديل اشارة الى علم الخلاف و
قوانين الكسب والتحصيل اشارة الى المنطق واما قال في الاول بضاعة و
في الثاني حاطة لان الاحتياج الى المنطق فوق الاحتياج الى علم الخلاف والملي
فعيل من ملؤ بضم اللام في الصحاح ملؤ الرجل صار مليا اي ثقة فهو غني
ملي وهاهنا قلبت الهمزة ياء لوقوعها بعد ياء ساكنة قبلها كسرة فادغم كما في
خطية وهو حسبي اي محسبي وكافي ونعم الوكيل اما معترض على القول بجواز وقوع
الجملة المعترضة في آخر الكلام او عطفا على هو حسبه او على حسبي فقط وقد بسطنا
الكلام في هذه الوجوه وحققناها في حواشي المطول بما لا مزيد عليه بعون الله
تعالى وحسن توفيقه فمن اراد ذكره فليراجع ثم **قال** حامدا حال من المستكن
في متعلق الباء اي بسم الله ابتدأ الكتاب **اقول** اختلف في ان هذه الباء
للمصاحبة او الاستعانة فذهب صاحب الكشاف رحمه الله تعالى الى الاول
والقاضي رحمه الله تعالى الى الثاني ثم ان الجمهور على ان الظرف على الاول
مستقر وعلى الثاني لغو وقد جوز صاحب اللباب والفاضل التفتازاني
رحمهما الله تعالى اللغوية على الاول ايضا والمتبادر من ظاهر عبارة الشارح
رحمه الله تعالى هاهنا حيث جعل متعلق الباء ابتدأ اللغوية على احد الاعتبارين
لكنه صرح فيما بعد بان الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله تعالى ابتدأ الكتاب
ووجه ذلك ان المتعلق الحقيقي للباء وهو متبركا مثلا قد ترك نسيا منسيا فجعل
المذكور او ما في حكمه متعلقا لتعلق المتعلق به واعلم انه ذكر هاهنا للاشعار
بان للتسمية تعلقا بالابتداء كما ان للحمد تعلقا به ايضا فيكون كالتوطئة
لوجه الانشاء الذي ذكره وانما صرح بمفعول ابتداء اعني الكتاب قطعا لاحتمال
حمل الباء على الصلة كما لم يصرح به فان المفعول ح يكون هو التسمية فيبقى
الحالية من ضمير ابتداء فان قيل هل يجوز ان يكون حالا من المنقل الى الظرف حتى

مطلب في متعلق الباء ومعناها

يكون

من الاحوال المتداخلة قلنا لا لان اخلاله بالتسوية اكثر من اخلال العطف الذى
سيأتى لا يقال جعله حالا اعما ذكرنا انما يستقيم اذا كانت التسمية من كلام المص رحمه
الله تعالى وليس كذلك على ما صرح به الشارح تصحيحا لكلام المص رحمهما الله تعالى
حيث جعل الضمير فى قوله اليه يصعد غير راجع الى لفظ الله بل هو حال عن الضمير المستكن
فى فعل البداية او الشروع المقدر بعد التسمية اى ابدأ او اشرع حامدا الا انا نقول كون
الشرح على المتن فاسد لان المص رحمه الله تعالى لم يكتبها فى المتن وصرح فى الشرح
بان قوله اليه من الاضمار قبل الذكر فتعين انها ليست من الكتاب وكتبها فى الشرح
وذكر بعده الحال فتعين انها من الكتاب ثم جعله حالا اعما ذكره المعترض بعد جزمه
بان التسمية ليست من كلام المص رحمه الله تعالى باطل محض لان متعلق
الباء ايضا اجنبى من الحال اعنى حامدا فلا يوجد فى العبارة اشارة الى
نكتة تخلو عن الاشارة اليها عبارة القوم ولا التغيير الاسلوب المشهور فاين
يعتد بها قال آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم اقول يعنى ان
المص رحمه الله تعالى لما راى ان حديثى التسمية والتحميد متعارضان مع
براعة كلامه ان دفع عن امثاله وان ما ذهب اليه القوم رحمهم الله تعالى فى
التوفيق بينهما من تجرد حمل احدهما على الحقيقى والاخر على الاضافى لا يصفو
عن شوب ضعف مع الفتية اراد ان يوفق بينهما بادنى وجه احسن
بحيث يكون عبارته مشعرة به فاختار فى الحمد طريقة الحال تسوية بينه وبين
التسمية فى مطلوع القيد به ورعاية للتناسب بينهما فى خصوصية الحال فان
التسمية ايضا كذلك ومن الظاهر المكشوف ان المقيد لا يوجد بدون القيد
لا ابتداء لا يوجد بدون كل واحد من التسمية والتحميد بل وبدون القلوة
ونظايرها لانها ايضا قيود فيكون كما يصرح به امرا عرفيا ممتدا من
حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه الامور المذكورة فيحصل
التوفيق بينهما من غير احتياج الى حمل احدهما على الحقيقى والاخر على الاضافى
على وجه تشعر به العبارة فان عبارة القوم وان امكن ان تحمل على ما افاده
من التوفيق لكنها خالية عن الاشعار به فظهر من هذا التقرير ان قوله

ولما اشتمل عليه من غاية الايجاز حتى طفق ان يفضى الى الالغاز صرفوا عنان
العناية والاهتمام وثنى زمام الارادة والاقدام من ملك ممالك العلوم
باعلام اقلامه واستولى على ديار المعارف بايدى افكاره واقدامه واسترق
رقاب الاحرار والامجاد ببذل درر ضميره كدرر الصهاد سعد الملة والدين
حشره الله تعالى مع النبيين تحصل معضلاتهما وتلقاء كشف مشكلاتهما
بحيث يكون المتن مشروحا ويزداد الشرح بيانا ووضوحا فنسج بايدى آرائه
الصايبة فى انوار افكاره الثاقبة حللا لا يبليها الزمان ولا يحيط بوصفها
اللسان واستبدعها الحاضر والبادى واستغربها الدانى والقاصى وقال
الفضلاء المتبحرون افسحر هذا ام انتم لا تبصرون وسماها التلويح الى
كشف حقايق التنقيح لكن داية ورسمه كما لوح اليه اسمه الايماء الى الغوامض
الابية بالفاظ وعبارات خفية مع عدم الالتفات الى حل بعض المقام
مع احتياجه الى البيان بسط الكلام والافراط فى رد كلام المصنف رح
وخدشه والتمسك فى بعض الاحيان بيد العدوان فى اخذه وبطشه ولذلك
تحزب الناس فى شانه احزابا وكثر واقع رده وقبوله سؤالا وجوابا ولقد
خاضوا اغوار نكته واسراره وغاصوا لاستخراج زوابد الفوايد فى بحاره وطرحوا
سفاينهم فى عبابه ووجهوا ركايبهم نحو بابه فغرقوا فى تصادم الامواج
ولم تعرفوا بين الدر والزجاج وتاهوا فى بيداء التهاية والخرافات و
ضلوا فى شعاب الخيالات والترهات فصار التقرير مجروح
وامثالها المدعو بالترجيح مدخول ومرجوح والى بعد ما مارست فى علم
الاصول وتتبعت كتبه وكشفت الستار عن وجوهه ورفعت حجبه
وتاسيت ما قاسيت فى الاستقراء فالفيت ما تمنيت من الاستيفاء طلبت
مقاليد الاصول ونلتها وان رضت نفسى فى ركوب العظايم حتى كتبت
مرقات الوصول الى علم الاصول ثم شرحه المسمى بمرآة الاصول فى شرح
مرقاة الوصول قادتنى لوعتى الى كشف الحقايق وساقتنى رغبتى فى
حل الرقايق الى ان اكتب ما يحل اشكاله ويميط اعضاله ويوضح حل

ما اهمله وينصدى لبسط ما اجمله ويرفع اعتراضاته على المتن والشرح الا نادرا او يرفع ما اورد واعليه تاشياعن سوء الفهم وصادرا مصرحا في بعض منها بالرد والانكار وموميا اليه او ساكتا في آخر لاستغناء بطلانه عن الاظهار متمسكا في كل ذلك بذيل الانصاف متجنبا عن وصمة التمحل والاعتساف فكتبت مع تفرق الحال وتوزع البال وانغماسي في المشادة والمشاغل والمستغرقي في الموانع والشواغل وتصادم امواج المحن علي وتعاقم افواج الفتن لدي ولواني ذكرت جفاء دهري لابكيت الحجارة بالدماء مرجحا لما هو نور للخواص ومشاعل على ما هو امور للعوام ومشاعلها على المقدمة صحايف موصوفة بالصفات المذكورة وصفايح مرسومة بالسمات المزبورة بعبارات هي لالي السرف لالالي الصدف وجواهر النحر لا جواهر البحر والفاظ في سلاستها كرقة الماء ولطافتها كصفوة الهواء تسكن اليها نفوس زاكية وتعيها اذن واعية فان الالفاظ اشباح والمعاني ارواح لا يقوم الابدان بها ولا ينتظم الا بانتظامها والمعنى الاصل في اللفظ يتنزل بمنزلة الروح الكريمة في الجثة اللئيمة تملها الابصار وتنقبض عنها الافكار فلذا نسب الفحول من ذوي النهى والعقول وقبلها باستفادة العرفان اولوا الالباب من الاحباب والاخوان بل كتبها الاجانب في كل ناحية وجانب من الاذكياء الحذاق ووضعوها على الرؤس والاحداق فقالوا بلسان الحال بل بلسان المقال وهذا العمر الله عقد مرصع تضمن يا قوتا ودرا منضدا فلما رايت ذلك من اهل الفضايل وانضم اليه التماس الاكابر والافاضل هزني ذلك من عطفي وزاد في ميلي وعطفي على التكميل والتتميم والتصوير في احسن التقويم وسمحت نفسي بالجد والاقدام وطمحت الى الشروع للاتمام فزعت في ذكرها جيا من الكريم الوهاب ان يبين لي الصواب في هذا الباب انه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير وهو حسبي ونعم الوكيل قال الحمد لله الذي احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع لطائف فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمة ابانته راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء اقول اعلم ان الشارح روح الله تعالى روحه واعلى في غرف

انما قال مشيرا الى الايراد تعقبه بهذا الايراد ... الا ان بهذا القول انما يفيد ... مع جوابه بطريق الاشارة حيث لم يكن حوله له بل ليان وجه تقديم التسمية على التحميد صورة فان بيانه لما كان موقوفا عليه ذكره اولا اورده فلذا ... ع فيكون عبارته مع ذكره وعبارة بهذا فليتامل ... رحمه الله تعالى

اجاب عنه مشيرا الى الايراد بقوله

قوله فحاول ان يجعل الحمد قيدا للابتداء ناظر الى قوله تسوية بين الحمد والتسمية وقوله حالا عنه ناظر الى قوله ورعاية للتناسب بينهما وقوله كما وقعت التسمية كذلك تشبيه في كلا الامرين ولما اورد ان هذا التوفيق انما يتاتى اذا حمل الابتداء على العرفي الممتد وهو خلاف الظاهر اذ لا يطلع عليه الا الآحاد من المدققين واما اذا حمل على الظاهر المتبادر الى الاذهان من ابتداء هو كونه آنيا فلا يتاتى ذلك فيبقى وجه تقديم التسمية مشيرا الى الايراد بقوله الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا يعني بناء على حمل الابتداء على الآني الذي هو الظاهر المتبادر اذ الابتداء باحد الامرين على تقدير حمله على الآني مفوت للابتداء بالآخر على ذلك التقدير بلا مرية واما اذا حمل على العرفي الممتد فلا يتصور الابتداء باحد القيدين لما عرفت ان المقيد لا يوجد بدون القيد فلا يتصور التعدد فيه والحال ان الجمع والتوفيق بينهما ممكن ح ايضا حتى لو لم يكن ممكنا لكان من الجائز الاكتفاء بالتوفيق السابق لكنه ممكن بحمل احدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي فخصص التسمية بالحقيقي عملا بالكتاب الوارد بتقديمها على التحميد فلا يتوهم ورود الاشكال بقوله تعالى حكاية انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم وان كان مدفوعا لان الكلام فيما اذا اجتمعا في الاول وعملا بالاجماع المنعقد على تقديم التسمية عليه اذ ما من شارع في التصنيف الا قدم التسمية على التحميد فكان من قبيل الاجماع الفعلي ثم لما ورد على هذا ان الترتيب لما اعتبر بين التسمية والتحميد كان الظاهر عطف الثاني على الاول فاوجه تركه اجاب بقوله وترك العاطف بين الحالين لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية المطلوبة يعني ان العطف باعتبار الحالية وهي بالنظر الى الابتداء المقدر وقد عرفت انهما متساويان فيه لا تفاوت بينهما فيه بوجه من الوجوه فلو عطف احدهما على الآخر لاخل بالتسوية لان العطف لكونه من التوابع وان كان في الاعراب مشعر في الجملة بتبعية الثاني

للاول يجب الوقوع وان لم يقتضها فح يكون قوله وترك معطوفا على عمل ويحتمل ان
يكون معطوفا على آثر او حاول لكن الاول اولى لفظا القرب ومعنى لزيادة دقة فيه
فيلخص من جميع ما ذكرنا ان المص رحمه الله تع كانه وفق بين النقلين بعبارة
على الاعتبار الاول للابتداء وباشارته على الاعتبار الثاني لمن قدبر فان هذا
المقام مما اشتبه على اقوام حتى ضل عنهم المرام فاضلوا كثيرا من الانام قال لا اقول
وبعد فان العبد المتوسل آه اقول لا ان ان يمنع عمل ما بعده فيما قبله خصوصا
اذا قدر ما قبل بعد واما على النسخة العلمية وهي هكذا وفي جلية القلوب مجليا
ومصليا يقول العبد المتوسل الى آخره فالظاهر انه حال عن اي عن فاعل يقول
لانه ثابت في الظاهر وجزء من الكتاب قطعا بخلاف ابتداء لانه مع عدم ثبوته
ظاهرا انما يستقيم اعتباره اذا جعل التسمية جزءا من الكتاب وحالا ويحتمل
قال فيحتمل وجوها اقول فان قيل هل يحتمل ان يكون المعنى اولا في التنقيح و
ثانيا في التوضيح قلنا لا لانتفاء المقارنة بين الحال والعامل ح اللهم الا ان
يجعل من قبيل قول انا عاصدقه في مرتين وقد امرت صحابه موسى بعد ابائه
التسع قال لكمال ذاته وعظم صفاته اي لذاته الكامل وصفاته العظيمة
فان قيل الذات من حيث هو هو كيف يستحق الحمد والحمد عليه يجب ان يكون
فعلا اختياريا قلنا معنى استحقاق الذات استحقاق بصفاته الذاتية فانها
لم يكن غير الذات وان لم يكن عينه ايضا اعطيت حكم الذات بخلاف الافعال
يدل على ذكره ذكر الصفا مع الذات وذكر الاستحقاق الفعلي في مقابلة الاستحقاق
الذاتي ثم جعلت تلك الصفات لا مبائنها عن الافعال الاختيارية او يكون
الذات كافيا فيها بمنزلة الافعال اختيارية يستعمل فيها فاعلها وبعضهم
مع اقتضاء سبق الاختيار الحدوث بجواز كونه بالذات لا بالزمان وليس
بشيء لانه مخالف للمذهب لان المتكلمين رحمهم الله تع لا يقولون بالتقدم الذاتي
قال الى ايجاد وابقاء اولا اه اقول نقل عنه انه قال ليس المراد ان اولا وثانيا
ظرف الايجاد والابقاء لظهور انهما متعلقان بحامدا لكن المراد ان في تفصيل الحمد
وتقييده بها اشارة الى نعمتي الايجاد والابقاء اولا وثانيا على معنى حامدا في

ثم يحتمل ان يريد اولا على التوضيح وثانيا على التنقيح

في اول الامر على الايجاد والابقاء في الدنيا وفي ثاني الحال على الايجاد والابقاء
في الاخرة ثم ان القرآن يشتمل على خمس سور مصدرة بالتحميد والفاتحة لما كانت
ام الكتاب اشير فيها الى نعمتي الايجاد والابقاء في داري الفناء والبقاء اما
على الايجاد الاول فبقوله رب العالمين فان الاخراج من العدم الى الوجود
اعظم تربية واما الى الابقاء الاول فبقوله الرحمن الرحيم اي المنعم بجلايل النعم
ودقايقها التي بها البقاء واما الى الايجاد الثاني فبقوله مالك يوم الدين وهو
ظاهر واما الى الابقاء الثاني فبقوله اياك نعبد فان منافع ذلك يعود
الى الاخرة والوصول الى الجنة وسعة الرحمة ثم اشير في كل من السور الاربع
الباقية الى واحدة من النعم الاربع اما في سورة الانعام فالى الايجاد
الاول وهو ظاهر واما في سورة الكهف فالى الابقاء الاول فان نظام
العالم وبقاء النوع يكون بالنبي صلى الله عليه وسلم والكتاب واما في سورة
سبا فالايجاد الثاني لانسياق الكلام الى اثبات الحشر والرد على
منكري الساعة حيث قال وقال الذين كفروا لا تاتينا الساعة قل بلى
وربي واما في سورة الفاطر فالى الابقاء الثاني بقوله جاعل الملائكة
رسلا على ما قيل انه اشارة الى تلقي الملائكة لاهل الجنة بالتسليم واستقبالهم
بالتبجيل والتكريم ولا يذهب على ذي دربة في صناعة التوجيه انه مراده
الشارح رحمه الله تعالى وجدان الامور الاربعة المرتبة في السور الاربع
المرتبة بحيث يوجد الاشارة الى المقصود في اول الكلام وان وجدت الى غيره
فيه او فيما بعده ففي سورة الانعام يوجد الاشارة الى الايجاد الاول بقوله
خلق السموات والارض وقوله خلقكم من طين ولا ينافيه وجود الاشارة
بما بعده الى غيره وكذا في سورة الكهف يوجد الاشارة الى الابقاء الاول
بقوله انزل على عبده الكتاب الاية ولا ينافيه وجود ما فيها وفيما بعده الى
غيره ثم لا يخفى ان الاولى ان يستفاد الاشارة في سورة سبا الى الايجاد
الثاني من قوله وله الحمد في الاخرة لانه اقدم واول قال على معنى انه يحق
الحمد اقول هذا توجيه لعبارة المص رحمه الله تعالى وتصريح بان اولا وثا

نيا

بمعنى فى الدنيا والآخرة ولهذا قال فى السؤال الاخير فعلى الوجه الثالث يكون حامدا آه
وان جعل تفسير اللاية يؤول معنى العبارة اليه ايضا قوله واليه اى الى قوله وفى الآخرة
على ما ثبت بين من كبر يائه **قال** فان قلت فقد وقع التعرض الى الآخرة **اقول** الفاء فى
قوله فقد وقع التعرض يدل على ان منشأ السؤال هو الوجه الثالث يعنى اذا اريد
بالحمد اولا والحمد ثانيا هذا المعنى الذى ذكر فيه فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء ولا
فى الدارين جميعا وهو متناول للثناء فيتوقوله ولهان الثناء اليه ثانيا تكرارا محضا
وتلخيص الجواب ان استعمال الثناء هيهنا من قبيل استعمال المقيد فى المطلق كالشفر
فى الشفة بقرينة ذكره بعد الحمد فيكون الثناء بمعنى التعظيم مطلقا ومعنى صرف عنان
الثناء اليه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فى كل ما يصلح للتقرب به اليه من الاقوال
الافعال وصرف الاموال وانما احتاج الى ذكره بعد ذكر الحمد اشارة الى انواع
العبادات فان نعم الله تعالى من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب يستوجب
الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا باللسان فلا وجه للاقتصار
عليه وقد يقال ان الثناء وان لم يتناول ما سوى الاقوال لكن صرف عنان الثناء
الى جنابه تعالى وتقدس كناية عن قصد تعظيم ونية التقرب اليه فى كل ما يصلح
للتقرب به اليه من الاقوال والافعال وصرف الاموال فان هذا القصد يلزمه
ذلك الصرف وينتقل منه اليه فليتأمل **قال** وفيه اشارة الى ان الشارع **اقول**
لما بين صحة قوله ولهان الثناء اليه ثانيا وفايدته اراد ان يبين خاصية
افادها بعض خصوصيات ذلك التركيب وهو تقديم اليه على ثانيا فانه يفيد
قصد صرف اعنة التعظيم من جميع جهات الاقوال والافعال وصرف
الاموال على جنابه تعالى فى ابتداء الكتاب فيكون اشارة الى ان الشارع
فى العلوم الالهية ينبغى ان يعرض عن جانب الخلق بالكلية ويصرف
اعنة التعظيم من جميع تلك الجهات الى جنابه تعالى وتقدس حال كونه عالما
بانه المستحق للتعظيم بتلك الجهات وحده فان ذلك العلم يلزمه هذا العلم
قال فان قلت من شرط الحال آه **اقول** مورد هذا السؤال قوله وفيه
اشارة الى ان الآخذ فى العلوم الالهية ينبغى ان منه الاشارة انما يتم

قوله من شرط الحال ... سؤال الدعاء على اول الكلام ... كان السؤال الشيخ على صواب ... وجوه ... الاعتراض ... بعد حل التركيب ... من بعض الحواشى

بتم اذا وجد من المصنف رحمه الله تعالى الشروع مقارنا بالحمد وصرف الثناء وهو يتوقف
على صحة كون حامدا وثانيا حالا من ابتداء ولا يصح له لان شرط الحال المقارنة للعامل
والاحوال المذكورة اعنى حامدا وغيره لا يقارن الابتداء بالتسمية لانه آنى وكل من تلك
الاحوال تقتضى زمانا وتلخيص الجواب ان الابتداء انما يكون آنيا قطعا اذا كان
الباء فى بسم الله صلة للابتداء وليس كذلك لانه يقتضى ان يكون الشروع فيه باسم الله
تعالى لا الكتاب بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء
امر عرفى يعتبر ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه التبرك
بالتسمية والحمد والصرف والصلوة وغيرها فان قيل التبرك من الافعال الخاصة
والمقدر فى الظرف المستقر يجب ان يكون من الافعال العامة كما تقرر فى النحو
قلنا قد صرح المحققون رحمهم الله تعالى من شراح الكشاف ان تقدير الفعل
العام اذا لم يوجد قرينة الخصوص واذا وجدت تقدر ما افادته مثلا لو
قلت زيد على الفرس او من العلماء او فى حاجتك او فى البصرة لقدرت راكب ومعدود
ومتهم ومقيم وكان اخص من الاستقرار **قال** فان قلت فعلى الوجه الثالث
اقول الفاء فى قوله فعلى الوجه الثالث يدل على كون السائل ناشئا عما قبله
يعنى اذا اشترط مقارنة الحال للعامل يفسد الوجه الثالث لانه يقتضى ح
ان يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد وعازما عليه ليكون الحمد مقارنا
لعامل الحال الذى هو ابتداء فان الحمد فى الآخرة لا يقارن ابتداء
الكتاب الا بهذا التأويل وهو فاسد لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز
فان الحمد حقيقة فى معناه ومجاز فى النية والعزم فاذا اريد بحامدا
نظرا الى اولا حقيقة ونظرا الى ثانيا نيته يلزم الجمع بينهما بالضرورة وتلخيص
الجواب ان الجمع انما يلزم اذا اتحد لفظ حامدا فى اولا وثانيا وليس كذلك بل
يجعل الكلام من قبيل المحذوف وتقدير حامدا آخر ح وثانيا فيتعدد لفظا
ويراد بالاول معناه الحقيقى وبالثانى معناه المجازى فلا جمع ولا فساد **قال**
الحلية بالسكون حلى جمع آه **اقول** هذا ما اختاره الجوهرى رحمه الله تعالى و
المفهوم من الاساس ان يكون حقيقة فيهما حيث قال فى بيان الحقيقة

مدا

قوله يستعير للمضارع ... على اصطلاح الاصوليين لانهم يجعلون الاستعارة مرادفة للمجاز لا على اصطلاح البيانيين لان اطلاق اسم الحالّ على المحل ليس من قبيل الاستعارة عندهم وانما هو من قبيل المجاز المرسل

الحلبة مجال الخيل للسباق ويقال للخيل التي تاتي من كل اوب حلبة **قال** ومعنى ذلك تكثير الصلوات **اقول** حيث اريد بالمجلى السابق واعطي اللاحق بالنظر الى نفسه لا ان يكون مجليا بالنظر الى شخص ومصليا بالنظر الى اخر اذ لا لطف فيه ولا مبالغة **قال** وما في القرينة الثانية من الاستعارة **اقول** حيث شبه الشئ بجواد من شانه الايصال الى البغية بطريق المكنية واثبت له العنان بطريق التخييل والعنان الشئ الذي يلائم المشبه به بطريق الترشيح **قال** وما في الرابعة من التمثيل **اقول** المناسب لما ذكر في القرينة الثانية من تشبيه الشئ بالجواد ولاضافة الحلبة الى الصلوات ان يعتبر الصلوات كالاجواد ونفسه كالراكب عليها وشبه هيئته باعتبار الصلوات الصادرة عنه مرة بعد اخرى بهيئة راكب الاجواد المرتبة في العدو وفيه من المبالغة ما لا يخفى **قال** وان تقديم المعمولات في القرائن الثلاث الاخيرة **اقول** قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد واطراد وقوع المعمولات الثلث في اوائل تلك القرائن والتعليل بان الحصر لا يناسب المقام ومطبوع ان تقديم اليه يفيد الحصر يدل باجمعها على ان تقديم اليه خارج عن المقصود بل التقدير ان تقدم المعمولات الثلاث في القرائن الخ فليتامل **قال** مع انه افعل التفضيل بدليل الخ **اقول** هذا مذهب البصريين رحمهم الله تعالى فان جمهورهم من تركب ووول ولم يستعمل هذا التركيب الا في اول ومتصرفاته والقياس في تانيثه وولى كفضلى لكنهم قلبوا الواو الاولى همزة وقال الكوفيون رحمهم الله تعالى هو فوعل من وال نقلت الهمزة الى موضع الفاء وتركيبه كتركيب افعل التفضيل ولا يخفى ما له من مبطلات لكونه فوعلا واما قولهم اولة واولات فمن كلام العوام وليس بفصيح كذا في شرح الرضي وليس بمرضي لان صاحب الكشاف رحمه الله تعالى قال في الاساس تقول جمل اول وناقة اولة اذا تقدما الابل **قال** فلانه هنا ظرف بمعنى قبل **اقول** قال الرضي رحمه الله تعالى ما لقيته مذ عام اول برفع اول صفة لعام اي عام اول من هذا العام وبعض العرب يقول مذ عام اول بفتح اول وهو قليل حكى سيبويه رحمه الله تعالى انهم جعلوه ظرفا

مطلب في بيان الاول

كانه قيل مذ عام قبل عامك ثم قال وفي تاويل اول بقبل اشكال لان اول اسبق اجزائه فمعنى اول عامك اسبق اجزائه اما من الليالي او الايام او الاوقات ومعنى قبل عامك الزمان الذي يتقدم جميع اجزائه ولو كان بمعنى قبل ذكر لكان المحذوف المضاف اليه فوجب بناؤه على الضم ويجوز ان يقال الاول هنا بمعنى اول من عامك ويكون الظرف صفة لعام اي عام كائن في زمان اسبق من عامك حصل الزمان زمان لو سقا ولا يبعد ان يقال ابه جر صفة المرفوع على توهم الجر الموصوف لان ما بعد مذ قد يجر فعلى هذا يكون اول مجرورا لا منصوبا هذا كلامه وانت خبير بان الاشكال انما يرد ولو كان مدفوعا بما ذكرنا من الوجهين اذا ذكر اول مع عام او نحوه وههنا ليس كذلك ولفظ الشارح رحمه الله تعالى ههنا اشارة الى ما ذكرنا **قال** وهذا معنى ما قال الخ **اقول** عبارة الصحاح هكذا وهو اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومن انكره فقد كان صحاح سعيهما والفرق بين المثالين ان الاول في الاول صفة عاما ومعناه اول من هذا العام اي عام قبل هذا العام الذي نحن فيه بان يكون هذا العام مثلا عام ثلث وخمسين وثمانمائة والعام الاول عام اثنين وفي الثاني ظرف متعلق بلقيته وبدل من عاما ومعناه عاما سابقا في الجملة على هذا العام بان يكون عام خمسين او اربعين او ثلثين او نحو ذلك في الصورة المذكورة **قال** سمعت ايهام اذ الجد البحت واب الاب **اقول** فان قيل الايهام ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد البعيد اعتمادا على قرينة خفية والمعنيان ههنا متساويان لا تفاوت بينهما بالقرب والبعد ولو سلم فالدليل لا يفيد المطلوب لان مجرد كون الجد للمعنيين لا يقتضي الايهام قلنا معنى اب الاب ههنا قريب لذكره بعد تاج الشريعة رحمه الله تعالى والمراد البحت بقرينة كون الجد جده وعالما بنفسه وان خفيت دقت وان مح رحمه الله تعالى نبه على الاصل واكتفى في البواقي بدلالة السياق **قال** او تضمين معنى التزيين **اقول** التضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى اخر يناسبه ويدل عليه بذكر شئ من متعلقاته

مطلب التضمين

كقولك احمد اليك فلا نا لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودلت عليه بذكر صلته وهو الى ودلت عليه اى على الحال التى لم تكن جزء وفائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين حيث ان الفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا فان قيل اللفظ ان كان مستعملا فى المعنيين معا كان جمعا بين الحقيقة والمجاز وان كان مستعملا فى احدهما ولم يقصد به الاخر قلنا هو مستعمل فى معناه الحقيقى والمعنى الاخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور اصلا والمذكور حالا كما قيل فى قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم كانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة بالعكس فيجعل المحذوف اصلا والمذكور مفعولا كما مر او حالا كما قيل فى قوله تعالى يؤمنون بالغيب انه ضمن معنى الاعتراف اى يعترفون به وما نحن فيه من هذا القبيل والمعنى كما عرفنى الله تعالى بتاليف تنقيح الاصول موفقا له اذا كان المعنى الاخر مدلولا عليه بلفظ محذوف لم يكن فى ضمن المذكور فكيف قيل انه يضمن اياه قلنا لما كان متابعة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه فى ضمنه ومن ثم كان جعله حالا وتبعا للمذكور اولى من عكسه **قال** والصواب لم يسبقنى الى مثله **اقول** اعترض عليه بان للتضمين مجالا واسعا فى كلام العرب حتى نقل عن ابن جنى لو نقلت تضمينات العرب لاجتمع مجلدات فيجوز ان يضمن ههنا معنى الوقوف والاطلاع باحد الطريقين اى لم يقف على مثله سابقا ابى او لم يسبقنى واقفا على مثله فرده فى الحاشية بان المراد الصواب بحسب اصل اللغة والا فقد ذكرنا ان المصنف رحمه الله تعالى كثيرا ما تسامح فى صلات الافعال مبالغة الجانب المعنى واما سبقت عليه فمعناه غلبته وليس المعنى ههنا على هذا لا يقال ان التضمين ايضا صواب بحسب اللغة لانا نقول العبارة اصل اللغة ولا اصالة فى التضمين نعم يمكن ان يقال سبقته على كذا بمعنى غلبته كما قال الله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وعدم كون المعنى ههنا على هذا ممنوع ولا يخفى على الفطن لطف تركهم كو وكوم فى قوله سبقت العالمين الى المعالى نقل هذا الشعر عن الحكيم عمر الخيام وتمامه بصائب فكرة وعلو همة ولاح بحكمتى نور الهدى فى ليال للضلالة مدلهمة يريد الجاهلون ليطفؤه ويابى الله الا ان يتمه **قال** وضع اسم الاشارة موضع المضمر لكمال العناية بتمييزه **اقول** فان قيل ههنا نكتة اخرى ابلغ واحرى مما ذكروهى التنبيه على ان

يسبقنى
تضمين معنى الوصول والانتهاء اى لم يسبقنى احد متوجها او منتهيا الى مثله كما جاء فى قول ان غيره سبقت العالمين الى المعالى وفى بعض النسخ على مثله بتضمين معنى الاقتدار اى لم يسبقنى احد مقتدرا على مثله مولانا زاده

ان تسميته بالتوضيح لاجل اتصافه بالصفات السابقة كما ذكر فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم فما وجه اختياره عليها قلنا وجهه ان تلك النكتة فهمت مما كما صرح به فى الجواب الاتى فلو اريدت به ايضا كان للتاكيد وقد تقرر ان التاسيس اولى من التاكيد **قال** لا يقال ان الابتداء انما هو بالتسمية فلا اضمار **اقول** تلخيص السؤال ان التسمية ان جعلت جزءا من الكتاب فلا اضمار قبل الذكر لان اسم الله تعالى يكون مذكورا فى الكتاب كالضمير وان لم يجعل جزءا منه لزم ترك العمل بالسنة لان الكتاب امر ذو بال ولم يبدأ فيه باسم الله تعالى وتلخيص الجواب اختيار الشق الثانى من الترديد قوله لزم ترك العمل بالسنة قلنا لا نسلم ان العمل بالسنة يقتضى جزئية التسمية من الكتاب بل يكفى فيه ان يذكر التسمية باللسان او يخطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير من هذه التقديرات الثلاث يكون الاضمار قبل ذكر المرجع فى الكتاب لان انتفاء الجزئية منه يوجب عدم الذكر فيه لا يقال القول بالكفاية المذكورة ههنا ينافى قوله سابقا اذ الابتداء باحد الامرين مفوت للابتداء بالاخر اذ يمكن ح الابتداء الحقيقى بالامرين فى زمان واحد بان يتلفظ بالتسمية او يخطر بالبال ويكتب التحميد معا وايضا قوله او يكتب على قصد التبرك من غير ان يجعل جزءا من الكتاب يدل على ان الكتاب عبارة عن النقوش وقد صرح فى شرح المفتاح وغيره بانه عبارة عن الالفاظ والعبارات لانا نجيب عن الاول بان كلامه سابقا فى التسمية والتحميد الواقعين جزءا من الكتاب كما يظهر من التامل فيما سبق وح يمنع الجمع بينهما بالابتداء الحقيقى وهو ظاهر وعن الثانى بان بين الالفاظ والمعانى والنقوش والالفاظ علاقة قوية وهى الدلالة ولهذا لو فكما جاز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فى المعنى وبالعكس فكذا يجوز استعمال اللفظ الموضوع للفظ فى النقش **قال** ثم الكلام غلب على الكثير **اقول** يعنى انه وان كان مفردا بحسب اصل الوضع لكنه غلب على الكثير بحيث لا يستعمل فى الواحد اصلا حتى توهم الامام المطرزى رحمه الله تعالى

انه جمع كلمة وتبعه صاحب اللباب رحمه الله تعالى حتى قال انه جمع كثرة يتناول ما
فوق العشرة وليس كذلك لوجهين الاول انه قد يوصف بالمذكر كما ذكر ولا شيء
من الجمع يوصف به وفيه بحث لان تذكير الوصف لا يدل على افراد الموصوف لجواز
ان يكون لتاويل الموصوف بالمذكر قال صاحب الكشاف رحمه الله تعالى في قوله
تعالى وبث منهما رجالا كثيرا انه اول رجالا بالجمع اي جمعا كثيرا والثاني ان ابنية الجمع محصورة
مضبوطة وهذا البناء ليس منها ويمكن ان يذكر وجه آخر وهو انه ليس بجمع صحة لانه ليس بالواو
والنون او بالالف والتاء ولا بجمع تكسير لان بناء الواحد فيه على السلامة فان قيل
سلمنا انه ليس جمعا صيغة لكن لم لا يجوز ان يكون اسم جمع كالقوم والرهط قلنا
لان المحققين من النحاة رحمهم الله تعالى قد فرقوا بين اسم الجنس المفرد واسم الجمع بوجهين
الاول ان اسم الجمع لا يطلق على الواحد والاثنين اصلا بخلاف اسم الجنس والثاني
ان الفرق بين واحد اسم الجنس وبينه فيما له واحد متميز اما بالياء نحو روم ورومي
او التاء نحو تمر وتمرة بخلاف اسم الجمع ولا اشكال ان الوجه الاول وان لم يوجد ههنا
لعارض الاستعمال لكن الثاني موجود فلا وجه لاسم الجمع ايضا فتعين كونه اسم جنس
يفرق بينه وبين واحده بالتاء كتمر قال فلا ينبغي ان يشك في انه جمع اما قوله يعني
اذا تقرر انه اسم جنس يفرق بينه وبين واحده بالتاء وليس من ابنية الجمع الصحيح
لا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب بناء على الاول اما كونه كتمر فبالنظر الى الوضع
لا الاستعمال واما كونه كركب و لا ينبغي ان يشك في انه ليس بجمع كتب وريب بناء
على الثاني وان كان في ضمنهما تاء لانهما جمعان صيغة لتغير حال مفردهما فاذا
لم يبق شك في واحد منهما ففي استعمال المص رحمه الله تعالى كلمة الشك حيث قال
والكلم ان كان سقامته ظاهرة والقصور وان كان بواو الوصل واعلم ان
ظاهر عبارة المص رحمه الله تعالى محتاج الى التوجيه فاذا وجهه لم يبق اشكال
ويتضح ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى من الاختلال وذلك ان قوله ان كان
جمعا شرطية حذف جزاؤه لدلالة قوله وكل جمع الى آخره عليه والشرطية مع المذكور
صغرى وكل جمع الى آخره كبرى والقياس دليل على جواز تذكير وصف الكلم وتقدير
الكلام ان الطيب مع تذكيره صفة الكلم لان الكلم ان كان جمعا جمع يفرق

بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع كذلك يجوز في وصفه التذكير والتانيث فالكلم
يجوز في وصفه التذكير والتانيث ولذا وقع الطيب مع تذكيره صفة له فعلم ان
المص رحمه الله تعالى جزم بجمعيته الجنسية لجزمه لا يمكن حمل كلمة ان على الشك منه بل
يجب ان يحمل على الشك من المخاطب بناء على قول بعض ائمة النحو رحمهم الله تعالى
كما سبق فان ان يستعمل فيه ايضا كما تقرر في المعاني فكانه قال والكلم ان وقع
شك في جمعيته الصيغية بناء على قول بعض ائمة النحو رحمهم الله تعالى فلا شك في جمعيته
الجنسية في لا ينبغي حزازة قال من محامده حال من الكلم بيانا له على ما قال النبي عليه
الصلوة والسلام اقول اعلم ان هذا الموضع من معارك الانظار ومبادك الافكار
كم زلت في مضايقه الاقدام وضلت في دقائقه العقول والاوهام فان اردت
العثور على تحقيق المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام فاقول وبالله التوفيق
اراد بالكلم الطيب كل لفظ دل على الايمان وتعظيم الملك المنان كما اريد ذلك بكلمة
طيبة في قوله تعالى كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة الآية وبالجملة الاقرار
اللساني المرتب على التصديق الجناني والمستتبع للعمل الاركاني بانه عبارة عن
فيكون عبارة عن المحامد الموصوفة لصدق تعريف الحمد عليه ويظهر صحة كونها بيانا للكلم
الموصوف لكن لما توجه ان معنى الكلم الطيب مع قطع النظر عن عمومه وخصوصه مبهم ولا
دخل للرأي فيه فحمل بيانه بالحمد الموصوف اصلا في الشرح بينه بان ذلك مبني
على ما ورد في الحديث من بيانه بالحمد الذي اكتفى فيه ببيان حال الفرع لانبائه
عن حال الاصل الا ان بيانه به ليس باعتبار خصوصية الكلمات المذكورة فيه
بل باعتبار دلالتها على الايمان بما يجب ان يؤمن به فان قوله سبحان الله
تعالى يدل على تنزيهه عن النقائص والحمد لله يدل على اتصافه بجميع صفات
الكمال والباقي على وحدانيته تعالى حتى لو عبر عن ذلك بعبارات اخر متغايرة
كان كل منها كلما طيبا ايضا فظهر ان قوله على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا يدل على ان الكلم الطيب ههنا ايضا محمول على ما بينه الرسول صلى الله
عليه وسلم حتى يرد انه لا معنى لعموم الكلم واستغراقه ح الا ان
يعتبر المجاز وفيه بعد وانه لا يصح ح بيانه بالمحامد الموصوفة لانها اعم

اعم من الكلم بهذا المعنى ثم كاورده على كون من محامد بيانا للكلم الطيب ان اللام
للاستغراق لانه الاصل حيث للعهد سيما في مقام الحمد والجمع المنكر ليس بعام
عند المصنف رحمه الله تعالى لاشتراط الاستغراق فيه فكيف يصح ان يقع غير العام بيانا
للعام اجاب عنه بوجهين الاول انه وان كان منكرا لكنه موصوف بصفة عامة
وسيجئ في مباحث العام ان النكرة الموصوفة بصفة عامة والثاني ان تنكيره للتكثير
وهو مناسب للتعميم فيحمل عليه بهذه المناسبة وتحقيقها ان القوم صرحوا بان النكرة المفردة
حاملة لمعنى الجنسية والوحدة فيكون لا اجالس الا رجلا معناه رجلا واحدا
فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى
الجنسية دون الوحدة فلا تختص ببعض الافراد بل يعم كلها كما اذا وصفت بصفة
عامة والحكم ما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذكر تعليق الحكم بكل ما يوجد
فيه الوصف الا ان القرينة لا ينحصر في الوصف للقطع بالعموم في مثل تمرة خير من
جرادة وعلمت نفس ونحو ذكر ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم
في مثل لقيت رجلا عالما فاذا افاد الوصف او التنكير بحسب اقتضاء المقام العموم
في المفرد المشتمل على الوحدة المنافية للعموم فلان يفيداه في جمع الحمد المشتمل على
الكثرة المناسبة للعموم اولى فان قيل قد صرح الشارح رحمه الله تعالى في مباحث
الاستثناء ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق
فكيف يصح ههنا استدلاله بالوصف على الاستغراق قلنا مبنا توجيه كلام المصنف رحمه
الله تعالى وهو مع اشتراط الاستغراق فيه قائل بعموم النكرة الموصوفة واما
ما ذكره فسيجئ بيانه اذا جاء اوانه ان شاء الله تعالى ثم لما علم مما سبق
ان الكلم الطيب قد بين بالمحامد الموصوفة بالوصف المذكور وكان كل من
المحامد ومبهمات ما ذكر في وصفه والاستعارات المعتبرة فيه محتاجا الى الايضاح
اوضحه بقوله والمحامد جمع محمدة الى آخره وبعد ما حقق الوصف وحال الموصوف
تبين فائدة ذكر الوصف بانها التلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة
الاية وذكر فيها ان الحمد كشجرة لها اصل وفرع اصله الايمان والاعتقاد وفرعه
الاعمال والطاعات فلما توجه عليه ان هذا التشبيه انما يتم اذا كان اصل الحمد وفرعه

شبه الشرع بالروضات والجنان واثبت له ما هو من لوازمها وهو المشارع في كثرة الفوائد وعموم المنافع ثم شبه اصول الملة من الايمان
والاعتقادات بالعطشان واثبت لها ما هو من لوازمه وهو الافتقار الى الماء في افتقارها الى الادلة من الكتاب ونحوه وابصا
شبه قبول العبادة الذي هو فرع من فروع المحامد بمهب الصبا واثبت له ما هو من لوازمه وهو الصبا في حلاله الحالة
شبه النوع من الاذكار والاعمال الصالحة المنتجة للمثوبات بالاشجار المنتجة للثمرات واثبت لها ما هو من لوازمها وهو الثمار
بمطلع الشمس التوفي

حمدا ايضا كما ان اصل الشجرة وفرعها شجرة ايضا وقد سبق ان الحمد فعل اللسان فقط واصله
فعل الجنان وفرعه فعل الاركان دفعه بقوله ويكفي ذكراه وحاصله ان اصل الحمد
اللساني وفرعه ايضا حمد من جنسه لان الحمد في الحقيقة عبارة عن فعل ينبئ عن
تعظيمه مطلقا فالاعتقاد اصل من جنس الحمد اللساني لولاه لكان ذلك الحمد كشجرة غير
ثابتة لعدم اصلها والعمل فرع من جنسه لولاه لما كان له قبول عنده تعالى فالمقصود
من تعميم الحمد واجزائه اصل وفرع للحمد اللساني من جنسه ليتم التشبيه لان المراد بالمحامد
المذكورة ههنا هو المعنى الاعم فاضمحل ما توهم ان ما ذكره رحمه الله تعالى ان المراد
من المحامد الاعتقاد الحق والاعمال الصالحة ينافي حمل الكلام على ما ذكره الرسول عليه
الصلوة والسلام لان قوله عليه السلام فاذا لم يكن عمل صالح لم يقبل يدل على عدم
دخول العمل الصالح في الكلم الطيب وان تعبير الكلم بالاعتقاد والعمل لا يحسن
فليتأمل قوله فاثبت لها ما شرع اي بطريق التخييل قوله وبهذا الطريق اي بطريق
الاستعارة المكنية حيث جعل قبول العبادة من حيث انه مهب الطاف الرحمن
ومطلع انوار القرآن بمنزلة مطلع الشمس الذي مهب الصبا ومطلع انوار الشمس
اثبت لذلك القبول لازم مطلع الشمس وهو ريح الصبا بطريق التخييل قوله
فان القبول الاول الى قوله يسمى الانجاد بيان لقوله بها روح الابدان ونماء
الاغصان الا انه اكتفى بالاظهر في الاخر لكونه المقصود والتزامه للاول وانما قال
مهبها المستوي لما قالوا ان النكباء الريح الناكبة التي ينكب عن مهاب الرياح
الاربع القوم والنكب في الرياح اربع فنكباء الصبا والجنوب تسمى الاذيب و
نكباء الصبا والشمال تسمى الهائفة ونكباء الشمال والدبور الجربياء ونكباء
الجنوب والدبور الهيف قوله لم يسمع له ثان قال الجوهري الوضوء بالفتح
الماء الذي يتوضأ به والوضوء ايضا المصدر من توضأت للصلوة قبل الولوع
والقبول ثم قال وحكي عن ابي عمرو بن العلاء القبول بالفتح مصدر ولم اسمع غيره
وذكر الاخفش رحمه الله تعالى في قوله تعالى وقودها الناس والحجارة فقال
الوقود الحطب والوقود بالضم الاتقاد وهو الفعل قال ومثل ذلك الوضوء
وهو الماء والوضوء وهو الفعل ثم قال وزعموا انهما لغتان بمعنى واحد يقول الوقود

والوقود يجوز ان يعنى بها الحطب ويجوز ان يعنى بها الفعل وقال غيره القبول و
والولوع مفتوحتان وهما مصدران شاذان واما سواهما من المصادر فبالضم على
الضم **قال** تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى اعظم امر العلم **اقول** اما الاشارة
فمن حيث ان جميع المحامد التي من شانها ان تعلق بجميع النعم اذا علقت
ببعض منها فقد يؤذن ذلك البعض لغاية شرفه وكماله منزلة كل النعم وينزل
ما عداه منزلة العدم واما عظم امر العلم فلان شرف الموضوع يفيد شرف العلم
والاصول المراد بها ههنا الادلة الكلية موضوع هذا العلم كما سياتي ان شاء
الله تعالى فاذا عظمت بتعليق المحامد بمهمه بمبانيها لزم تعظيم العلم الباحث
عن احوالها بالضرورة **قال** والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة
بالادلة السمعية **اقول** ههنا بحث من وجوه الاول ان الشريعة اذا عمت الفقه
وغيره لم يستقم اضافة الفروع اليها لان عمومها يقتضي دخوله تحتها والاضافة
تقتضي خروجه عنها فان جعلت من اضافة الجزء الى الكل او الجزئي الى الكلي
لم يستقم في اضافة الاصول اليها لان كلا من الكتاب والسنة ليس من الشريعة
بالمعنى المذكور وان جعلت في الفروع من اضافة الجزء الى الكل وفي الاصول
من اضافة الدليل الى المدلول تفكك النظم فلو اريد بالشريعة معنى الدين وحمل
الاضافتان على التوسع كما في ما كم يوم الاثنين لم يرد ذكرا الثاني ان جعل علم
الصفات مطلقا من مباني اصول الشريعة ليس كما ينبغي لانه لا يحتاج يتوقف عليه
مطلقا فلا يصح الاستدلال في مباحثه باحد الاصول المذكورة وقد استدل
ان ح رحمه الله تعالى في المقاصد وغيره في غيره على كونه تعالى سميعا بصيرا
مثلا بالكتاب الكريم الا ان يقال الدليل الحقيقي هو العقل والكتاب للتاييد
الثالث انه ادعى ان جميع ذلك يستوجب الحمد ودليله لا يطابق ذكرا ذا ربط
بالمتن لوجهين الاول ان اول المحمود عليه تمهيد مباني اصول الشريعة ولم يذكر في
الدليل والثاني ان نفس الشريعة ليس محمودا عليها وقد ذكرت في الدليل
وبالجملة بعض المطلوب ليس بلازم وبعض اللازم ليس بمطلوب ويمكن
ان يقال انه من قبيل التنبيه ببيان حال الادنى على بيان حال الاعلى

الا على طريق دلالة النص فكانه قال اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى فاذا استوجبت
الحمد فلان يستوجب تمهيد اصولها اولى واعلم ان المص رحمه الله تعالى لم يتعرض لحل توفق
دقيقة الحواشي سوى ما قال المص رحمه الله تعالى اي لطف الاطراف والجوانب والظاهر ان
المراد بالاطراف والجوانب وجوه الاشارات والدلالات والاقتضاآت لا وجوه
الامتحان لدخولها في دقة المعاني وبلطفها خفاؤها عن بعض البصائر فان الشيء اذا
لطف خفي عن الابصار **قال** وفي هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه
ودون الكلام **اقول** اي في جعل الادلة الكلية التي هي موضوع علم الاصول اصولا
للشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الذوات والصفات والنبوات مباني لتلك
الاصول اشارة الى ان علم الاصول اعلى مرتبة من الفقه وادنى من الكلام اما الاشارة
الى الاول فلان معرفة الاحكام الجزئية برمتها عن ادلتها التفصيلية باجمعها موقوفة
على معرفة احوال الادلة الكلية توقف الفرع على الاصل لا توقف ذي الالة والشرط
على الالة والشرط ولو بالنظر الى المعرفة في الجملة كتوقف الكتاب والسنة على العربية
ومعرفته تعالى على العقل والاثار وتوقف الصلوة على الوضوء ونحو ذلك فان
التوقف الاول يوجب تفاد حكم الموقوف عليه على الموقوف ودلالته
على الاطلاق فيوجب تفوقه عليه بخلاف الثاني وايضا العلم الذي يتبين
حيثية موضوعه في علم اخر يكون ادنى مرتبة من ذلك الاخر والفقه بالنسبة الى
الاصول كذلك فانه انما يبحث عن احوال افعال المكلفين من حيث الحل والحرمة
ونحوهما وتلك الحيثية انما تتبين في الاصول كما اشار اليه بقوله من حيث توصل
الى الاحكام الشرعية واما الاشارة الى الثاني فلان معرفة احوال الادلة الكلية
من الحيثية المذكورة فرع ما يشهد عليه علم الكلام وهو ظاهر فيلزم تفوقه على
الاصول بالضرورة فاضمحل ما توهم ان كون معرفة شيء موقوفة على معرفة شيء آخر
لا يقتضي كون الموقوف عليه اشرف الا يرى توقف معرفة الكتاب والسنة على معرفة
العربية مع انها ليست باشرف منها بل هي الة والالة لا تكون اشرف من ذي الالة
وان الكسب شرفا فان الصلوة موقوفة على الوضوء وليس باشرف منها والعقل
الة للاستدلال الى معرفته تعالى وليس باشرف منها **قال** بني على اربعة اركان

قسم الاحكام بمنزلة البدل من الجملة السابقة **اقول** انما قال بمنزلة البدل من الجملة السابقة
لانها ليست ببدل منها حقيقة اما لفظا فلان المبدل منه ان يكون معربا لان
البدل من التوابع والجملة السابقة ليست كذلك لانها في صلة ان ولا محل لها من الاعراب
وانما الاعراب للمجموع واما معنى فلان المبدل منه يجب ان لا يكون مقصودا بالنسبة
والجملة الاولى ليست كذلك **قال** شبه الاحكام الشرعية تقسم **اقول** يتجه عليه ايرادان
اولا ان المتبادر من ركن الشيء ما يكون داخلا فيه فلا وجه لجعل الادلة الخارجة
عن الاحكام اركانا لها وثانيا ان ما ذكره ههنا ينافي ما ذكره اخرا ان قسم الاحكام يشتمل
على محكم ونص ومتشابه ومجمل فانها اقسام الكتاب كما قال ثم ذكر اقسام الكتاب ومن
التكلفات الشنيعة والتعسفات البشيعة ما قيل انه جعل الاصول الاربعة اركانا للاحكام
مبالغة في تلبس الاحكام بها وتنبيها على غاية احتياجها اليها فان احتياج الكل الى
جزئه اقوى وجوه الاحتياج ولهذه النكتة ايضا جعل الاحكام مشتملة على اقسام
الكتاب فالوجه الصحيح في توجيه كلام صاحب التنقيح رحمه الله تعالى ان يقال المراد بالاركان
الادلة الاربعة الاجمالية وبالقسم الادلة الجزئية التفصيلية المتفرعة على
الاجمالية والراجعة اليها وهو المناسب لقوله اولا في المتن واحكم بالمحكمات
اي قوله محكما كتابه كما اعترف به ابن الشارح رحمه الله تعالى حيث قال ثم ذكر بعض
اقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القسم على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو
دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار بحيث لا يصل اليه غير رب القسم وعلى ما
هو دونه ثم قال كذلك قسم الاحكام يشتمل على محكماته ولقوله ثانيا في الشرح على
الوجه الذي ينبغي ان تبنى الاحكام عليها واعلم ان ظاهر هذه العبارة وكذا
عبارة التلويح حيث قال على الترتيب الذي ينبغي ان تبنى الاحكام عليها غير مستقيم
لان الضمير فيهما عائد الى الموصول فلا وجه للتانيث اللهم الا ان يقال الضمير فيهما
عائد الى الاركان والعائد الى الموصول محذوف وهو عليه **قال** ثم العمل
بالقياس **اقول** انما زاد لفظ العمل ههنا لان السوق اقتضى ذكر القياس فلو قال
ثم القياس لم يستقم اذ لا شيء بعد القياس حتى يعدم فزاده عطفا على تقديم الكتاب
فان الترتيب الذي ينبغي ان تبنى الاحكام عليه هو تقديم الكتاب على السنة والسنة على

على الاجماع والاجماع على القياس فاذا لم يوجد شيء من الثلثة الاول يتعين
العمل بالقياس وقد يقال وجه الزيادة التنبيه على ان العمل كما انه مقصود في القياس
مراد ههنا كذلك ايضا لكن ترك ذكره فيها لما بيناها في حجة وانها مطلوبة بحيث لا شك
ان يكون العمل فيها ملحوظا لاصدو مشروطا بالغير لكونها مقصودة في نفسها بخلاف
القياس فان الحكم لا يظهر الا بالعمل فكان العمل فيه ماخوذا بهذا الاعتبار وكيف
يكون مقطوع النظر مع كونه ماخوذا في ماهيته فليتامل **قال** ما داما في اعراضها
اقول ليس قيد القول يستوي بل لقوله نعت بملاحظة اتصافه بذكر المعنى
نعت لها ما داما فيه **قال** وفي هذا الكلام نوع حزازة اه **اقول** حاصل الاعتراض
ان المتبادر من جعل النصوص منصة لنتائج الافكار ان يكون مفهوماتها واحكامها
المستفادة منها اثارا للافكار وثمرات لها وليس كذلك لثبوتها في الواقع وانفهامها
للعالم باللغة مع قطع النظر عن فكر المتفكر ونظره وقوله فكان ارادة جواب عنه
وحاصله انه لم يرد بالعرائس مفهومات النصوص واحكامها حتى يلزم ذلك بل المراد
بها العلل المستنبطة من النصوص التي يثبت الحكم في المنصوص عليه لاجلها واحكام
الفروع المبنية على الاصول الثابتة بالنصوص ولا شك ان العلل المستنبطة واحكام
الفروع نتائج الافكار وان لم يكن مفهومات النصوص واحكامها كذلك ولهذا
يختلف المجتهدون في الاولى دون الثانية لا يقال فاذا اريد العلل المستنبطة
والاحكام المستخرجة بطريق القياس اختل ترتيب ذكر الاركان الاربعة على الوجه
الذي ادعى رعايته فيجب ان يريد الاحكام المستخرجة من النصوص بطريق الدلالة
او الاشارة لانا نقول مراده بالذكر الاستقلالي يشهد به التامل في العبارة
فلا ينافيه الذكر الاستطرادي فلا اختلال ولا اشكال قوله الظاهرة على النصوص
مرفوع صفة لنتائج **قال** اي خطابه الفاصل بين الحق والباطل اه **اقول**
كل من الوجهين مناسب لكشف القناع عن جمال مخدرات الكتاب اما الاول
فلان كشف الحديث عنه باعتبار فاصليته واما الثاني فلان الحديث اذا لم يكن
بحيث لا يلتبس على من يخاطب به لا ينكشف القناع عن جمال الجملة كما لا يخفى

في موضعه ان البيان اذا لم يكن شافيا قد ينقلب الاجمال الى الاشكال الا ان المصنف رحمه الله تعالى اقتصر على الاول لان اهتمامه للثاني اظهر من استلزام الثاني له قال وهذا من عطف الخاص على العام اقول بمعنى ان بيان المجمل كما يكون بالقول يكون بالفعل كبيان الصلوة والحج بالافعال ونحو ذلك الا ان ما بالقول اقوى لوجوه ثلثة الاول انه موضوع للبيان بخلاف الفعل وهو ظاهر الثاني ان اكثر الاحكام مبنية عليه بخلاف الفعل وهذا اظهر الثالث انه متفق على حجيته بخلاف الفعل فانه ليس بموجب عندنا كما نبين في موضعه ان شاء الله تعالى وايضا اختلف في جواز كونه بيانا للمجمل وان كان الجمهور على جوازه بخلاف القول فانه متفق عليه فان قيل التقرير قسم ثالث من السنة فلم يتعرض له قلنا لندرته ولكون بيانيته ابعد من بيانية الفعل قال ليس تفسير المفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة اقول فيه بحث وهو ان المفهوم من هذا التعليل ان الاعجاز ان لزم ان يكون بالبلاغة جاز ان يكون التادية المذكورة تفسيرا له وليس بمستقيم لان غاية ما لزم من ذلك ان يكون تلك التادية طريقا للاعجاز ولا يلزم منه صحة تفسيره بها بل يلزم ان لا يصح لان طريق الشي لا يحمل عليه والتفسير يجب ان يحمل على المفسر فالاولى ان يقال لانه ليس نفسه ولا صادقا عليه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان تصادق المشتقات كالناطق والضاحك مثلا لا يقتضي تصادق ماخذها كالنطق والضحك الا ان يكون احدهما بمنزلة الجنس للآخر كالمتحرك والماشي فانه يصح حمل الاعم على الاخص نحو المشي حركة وههنا لا اتصادق المشتقان فضلا عن تصادق ماخذيهما لان التادية المذكورة لما كانت صفة للمتكلم والاعجاز صفة للفظ امتنع التصادق مطلقا وغاية ما يمكن ان يقال ان مراده المبالغة في نفي صحة تفسيره بها ولو بطريق التسامح فان المفهوم اذا كان لازما لما هو مساو له في التحقيق مباين بحسب الصدق يجوز تفسيره به بطريق التسامح كتفسير الفصاحة بالخلوص وعلم المعاني بالتتبع وههنا ليس كذلك فان التادية المذكورة مع تباينها للاعجاز غير مساوية له في التحقيق بل اخص منه فيه لانه لا يلزم

لا يلزم ان يكون بالبلاغة حتى لو لزم ذلك كانت مساوية له في التحقيق فجاز تفسيره بها بطريق التسامح كما في التفسيرين المذكورين لا يقال باذكر ان مفهوم الاعجاز اعم من ان يكون بالبلاغة وغيرها فانما يكون ذلك في معناه اللغوي واما ما قصد المص رحمه الله تعالى من المعنى الاصطلاحي الذي هو وصف للقران فهو حاصل بالبلاغة لا غير على ما هو الراي الصحيح لانا نقول ليس له مفهوم اصطلاحي سوى ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى فمن ادعى ذلك فعليه البيان ولو سلم فحصوله بالبلاغة اذا كان مبنيا على الراي الصحيح لا يكون متفقا عليه فظاهر ان الاعجاز متفق عليه وانما الاختلاف في سببه فقط وعلى ما ذكره يلزم ان يكون نفي السبب والمسبب جميعا ومنشاؤه الغفلة عن معنى قول الشارح رحمه الله تعالى ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القران مع الاتفاق على كونه معجزا الى اخره لا يجوز ان يكون معنى الاتفاق على كونه معجزا الاتفاق على اطلاق لفظ المعجز عليه وهو على الاشتراك المعنوي لانا نقول الاشتراك اللفظي خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل وليس فليس قال بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق اقول هذا المعنى انما يستفاد من العبارة اذا اعتبر حذف الباء من ان في قوله ان يؤدي فان حذف حرف الجر من ان وان شايع ذايع قال فههنا بحثان اقول مورد البحث الاول قول المص رحمه الله تعالى من جميع ما عداه وتوضيحه انه اما ان يريد بجميع الطرق الطرق المحققة الموجودة فقط او المحققة والمقدرة جميعا لا سبيل الى الاول لان كونه طريق تادية المعنى اعني اللفظ ابلغ منها فقط غير كاف في الاعجاز اذ لابد فيه من العجز عن المعارضة والاتيان بمثله وهو لا يحصل بمجرد كونه ابلغ منها فقط لاحتمال ان يوجد في الطرق المقدرة ما يعارضه ولا الى الثاني لان كونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه لان الله تعالى قادر على مثله ومورد البحث الثاني قوله ولا يكون الا واحدا وتوضيحه ان هذا الحصر غير مستقيم بل مراتب الاعجاز ايضا فوق الواحد فان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه كل منهما حد الاعجاز على ما صرح به ائمة المعاني وحاصل الجواب عن الاول اختيار الشق الثاني من الترديد قوله

كونه ابلغ منها جميعا غير مشروط فيه قلنا لا نسلم قوله لان الله تعالى قادر على مثله قلنا
المراد بما عداه من الطرف كلام غير الله تعالى فان الاعجاز ليس الا في كلامه تعالى
ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تعالى
محققا او مقدرا ومن غفل عن المراد بما عداه من الطرف قال في السؤال الاول
معترضا ان كونه ابلغ من الطرف المحقق غير مشروط لان المعاني التي ذكرت
في القران في مواضع بعبارات مختلفة وطرق متعددة كقصة موسى عليه الصلوة والسلام
وغيرها يجوز ان يكون بعض تلك العبارات ابلغ واعلى طبقة من البعض الاخر ولا يخرج
البعض الاخر بذلك عن كونه معجزا فظهر ان كون المعجز ابلغ من جميع ما عداه من الطرف
المحقق ليس بشرط وحاصل الجواب من الثاني ان المراد بوحدة حد الاعجاز الوحدة
النوعية الاعتبارية بمعنى انه حد من الكلام لا يمكن للغير معارضته ولا ينافيها التعدد
والتفاوت في جهتها التي هي البلاغة على ما حققناه في حواشي المطول بما لا مزيد عليه
بخلاف سحر الكلام حيث لا حد له بضبط ولا وحدة تجمعه **مباحث المقدمة قال**
الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين **اقول** فان قيل هذا مخالف لقول المص رحمه الله تعالى
فيما بعد فنضع الكتاب على قسمين قلنا قوله ذلك بعد فراغه عن المقدمة فمراده بالكتاب
ما سواها فلا مخالفة ولذا قال فنضع بالفاء دون الواو **قال** وهو مذيل بباب في
الترجيح والاجتهاد **اقول** هذا جواب اشكال تقديره ان القسم الاول كيف
يكون مبنيا على اربعة اركان وفيه بابان سوى الاركان باب الترجيح وباب
الاجتهاد وتقرير الجواب ان ذينك البابين من تتمة الاركان وتوابعها فكانها
داخلة فيها **قال** لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة اه **اقول** علل الطلب
لكونه فعلا اختياريا لا ينافي الا بارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على
امتيازه عما عداه فاذا كان لكثرة جهة وحدة كما فيما نحن فيه فالحق ان
اللائق بحال الطالب ان يعرفه بتلك الجهة والا فلو تصور ما يعنيه ويضيع وقته فيما لا يعنيه
وذلك لانه لو لم يتصوره بوجه استحال طلبه وان تصوره بما يعم وغيره لم يتعلق
الارادة بخصوصه وان تصوره بدونه وقصد تحصيله في ضمن جزئي لا بعينه لم
يتميز المطلوب عنده ولم يأمن ان يتوجه الطلب الى غيره فيفوت ما يعنيه و

ويشتغل بغيره وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه ذلك ان
لم يتناه او لم يتعسر ان تناهت كما هو الظاهر فان اسماء العلوم انما وضعت
بازاء قواعد موزونة وان جاز ازدياد فروعها بعد التدوين وعلى التقديرين
يلزم الفوات والضياع اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه يحتاج تعرفه كثيرا
من اوقاته الى ذلك فربما لا يبقى باقيها لتحصيل المطلوب فلزم ما ذكرنا وفي
هذا البحث زيادة تحقيق وتدقيق ذكرناها في حواشي المطول **قال** فله بكل تعريف
اقول كل من التعريفين مقصود ههنا اعني مقدمة الشروع على البصيرة اما اللقبي
فلما ذكره الشارح قبله واما الاضافي فلان جزءه الاول وسيلة الى ما هو من
المبادي التصورية لان الاصول المراد بها الادلة الاربعة اما نفس الموضوع
ان كان الادلة فقط او بعضه ان كان الادلة والاحكام جميعا على ما يأتي
واياما كان فتصورها من تلك المبادي ولهذا قال المص رحمه الله تعالى في المتن
فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وجزؤه الثاني مما يحتاج اليه اللقبي لاعتباره
فيه ايضا فظهر ضعف ما قيل ان المقصود في هذه المقدمة هو التعريف
اللقبي وما يتبعه من بيان موضوع العلم الملقب باصول الفقه وحصر اقسام
هذا الكتاب المؤلف فيه فان هذه الامور من مقدمات الشروع لا نفس الكتاب
من مباحث هذا العلم لكن المعنى الاضافي قرن بالمعنى اللقبي في البيان لما بينهما
من علاقة النقل وملاحظة المعنى الاضافي في المعنى الثاني اللقبي **قال** نظرا
الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام **اقول** يعني انه اللفظ اذا نقل
الى العلمية يكون فيه معنيان منقول عنه ومنقول اليه والمقصود فيه هو المعنى
الثاني وفيه بحث لانه ان اراد ان المقصود فيه ذكره مطلقا فلا نسلم ذلك
كيف وقد يقصد المعنى الاضافي بحسب المقام وان اراد ان المقصود فيه ذكره من حيث
كونه علما سلمناه لكنه لا يفيد لان ذكر الاضافي ههنا ليس من حيث العلمية اللهم الا ان
يراد انه المقصود في الاعلام الاصطلاحية بالنظر الى ذلك الاصطلاح فانما كان
علما عند ارباب الفن المشروح فيه جعل اصلا في القصد **قال** وانه من الاضافي
بمنزلة البسيط من المركب **اقول** فيه بحث لانه ان اراد ان اللقبي بمنزلة الجزء

من الاضافي فلا وجه لذلك اما بحسب اللفظ فلاتحادهما واما بحسب المعنى فلان كلا من معنى
الاصول والفقه مغاير للمعنى اللقبي اما الفقه فظاهر واما الاصول فلانها جمع اصل
بمعنى المبتنى وهو غير المعنى اللقبي ثم ان قيل المراد بالاصول ليس المبتنى مطلقا بل مبتنى الفقه
فيأول الى المعنى اللقبي لان مسائل الاصول مبتنى للفقه واوله كما سيأتي وقد تقرر ان
حقيقة العلم هي المسائل قلنا لا نسلم ان جميع مسائل الاصول مبتنى للفقه واوله
كيف وسيأتي ان بعضا من مسائلها البيان نراه وقيود معتبرة في مسائل هي
المبتنى للفقه ولو سلم فيكون هذا المعنى مستفادا من مجموع اصول الفقه والكلام انما
يتم اذا استفيد ذلك المعنى من الاصول فقط وغاية ما يمكن ان يقال المراد بالاصول
القواعد التي جعل المص رحمه الله تعالى اللقبي عبارة عن العلم بها وهذا المعنى مستفاد من
الاصول المقيدة بالاضافة الى الفقه والمقيد غير المجموع فالمفيد حقيقة للمعنى اللقبي هو
الاصول فقط لكن بهذا الاعتبار على ان المعنى اللقبي هو العلم بالقواعد والجزء من
الاضافي هو القواعد لكن لما كان بينها وبين العلم بها ملابسة قوية نزل منزلتها ولعله
انما قال بمنزلة البسيط لذلك لكنه تقرح المص رحمه الله تعالى فيما سيأتي بان المراد بالاصول
الادلة الاربعة فليتأمل قال فان قدم تعريفه اقول اي تعريف الفقه بان تقدم تعريف
اصول الفقه باعتبار الاضافة قال والاصح الى ايراد تعريفه تارة في اللقبي اقول
اعلم ان مراد الشارح رحمه الله تعالى بيان سبب عدول المص رحمه الله تعالى عن
طريقة ابن الحاجب رحمه الله تعالى وسلوكه طريقة اخرى وما ذكره يفيد ذلك لان
التعريف اللقبي الذي ذكره ابن الحاجب رحمه الله تعالى يشتمل على تعريف الفقه من حيث
الذات لا من حيث كونه مدلول لفظ الفقه فاذا قدم التعريف اللقبي يحتاج الى
اعادة تعريف الفقه في التعريف الاضافي مرة اخرى ليعرف من حيث انه مدلول لفظ
الفقه كما فعله ابن الحاجب رحمه الله تعالى بخلاف ما اذا قدم الاضافي حيث يعرف
الفقه بالحيثيتين فلا يحتاج الى اعادة تعريفه في اللقبي بل يكفي ان يقال هو العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه كما فعله المص رحمه الله تعالى فالاعتراض بانه يمكن
ان يقال في اللقبي انه العلم بالاحكام التي يتوصل بها الى الفقه ثم يبين معنى الفقه
ثم يؤخذ في تعريف الاضافي فلا يحتاج الى تعريف الفقه مرة اخرى لا يرد على الشارح رحمه

الله تعالى لانه لا يقدح في غرضه كما عرفت وهو موضع ذكر بسط في نفسه اذ لا معنى
الاخذ في تعريف الاضافي لان المفتقر في ليس الا الاصول فقط قال ولما كان
اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا اقول يعني هذه العبارة التي احد جزئيها
الاصول وثانيهما الفقه وثانيهما الاضافة لا الاصول المضافة الى الفقه وان سبق
اليها بعض الاوهام بلا امعان قال واللقب علم يشعر بمدح او ذم اقول يعني
باعتبار مفهومه الاصلي فان ذلك قد يقصد بها قال واصول الفقه علم بهذا اللفظ
اقول قيل هو من اعلام الاجناس لان علم اصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة
اذ القائم منه بزيد غير القائم بعمرو شخصا وان اتحد معلوما فهما فان قيل نزايد بعض
المسائل بحسب تلاحق الافكار ينافي العلمية لان الموضوع له حينئذ هو الحقيقة المتحدة في
الذهن وهي لا تقبل التزايد قلنا الموضوع له اما قوانين واصول يمكن ان يتوصل
بها الى استخراج المسائل المتزايدة او المجموع لكن المتزايدة بمنزلة الاركان الزائدة
فكما لا يتغير المسمى بنقصانها فكذا بازديادها فان الطفل مثلا اذا سمي بعلم ثم ازداد
بعض اعضائه بحسب كبر السن واللحية ونحو ذلك لا يتغير المسمى بذلك ولا يخل بالعلمية
فكذا هذا قال فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه اقول
معرفة المضاف من حيث هو مضاف يتوقف على معرفة المضاف اليه فاذا احتاج
الى تعريفهما وجب تقديم المضاف اليه على المضاف ولذا قال الامدي رحمه
الله تعالى في الاحكام اصول الفقه مؤلف من مضاف ومضاف اليه ولن يعرف
المضاف قبل معرفة المضاف اليه فلا جرم وجب تعريف معنى الفقه اولا ثم
معنى الاصول ثانيا والعجب من ابن الحاجب والمص رحمهما الله تعالى كيف ذهب
عليهما هذا حتى عكسا اللهم الا ان يقال انهما لم يعتبرا الحيثية المذكورة قال لان تعريف
المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة اقول يعني من حيث صحة تركيبهما مثلا لا بد في معرفة
البيت من معرفة الارض والجدار والسقف من حيث صحة تأليف البيت منها
لا من حيث انها جواهر او اعراض او نحو ذلك فان قيل ان اريد معرفة المركب
بكنهه فلا بد من معرفة كنه ذاته كذلك وان اريد معرفته بوجه ما فلا حاجة الى
معرفتها اصلا لجواز تصوره باعتبار عارض قلنا الحصر ممنوع بل المراد معرفته

من حيث هو مركب تركيبا خاصا فلا بد من معرفة المفردات من حيث يصح تركيبها
بوجه خاص فان الباني محتاج الى معرفة اجزاء البيت من حيث يصح تركيبها و
ما يتعلق بذلك من الاستقامة والاعوجاج ونحو ذلك لا من حيث انها مركبة او
بسيطة او نحو ذلك اذ لا دخل لها في صحة تركيبه منها واصول الفقه مركب اضافي
والعلم معنى كذلك فلا بد من معرفة مفرداته من حيث يصح الاضافة بينهما قال
ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا اقول لا يقال قد عرفت آنفا بان المركب انما
يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ومعنى الاضافة بين كما اعترف به ايضا
حيث قال للعلم بان معنى اضافة المشتق اه فلا يكون تعريفها محتاجا اليه لانا
نقول المعلومية المستفادة من معرفة قواعد العربية التي جعلوها مبادي للاصول
لا يقتضي البينة بمعنى البديهة المغنية عن التفسير وهو ظاهر لمن له ادنى مسكة
قوله اضافة المشتق وما في معناه اولى من قول بعض المحققين رحمهم الله تعالى
اضافة اسم المعنى لانه مبهم لو لم يرد به هذا المعنى لم يستقم واراد بما في معناه مثل
الاصل فانه بمعنى الدليل او المبني قوله ما يبتني على صيغة المجهول فانا بتني
متعد صرح به الجوهري رحمه الله تعالى قوله مثل الراجح يقال الاصل الحقيقة و
يراد الراجح على المجاز والقاعدة الكلية يقال لنا اصل وهو ان الحقيقة مقدمة
على المجاز والدليل يقال الاصل في هذه المسألة الكتاب والسنة ونحو ذلك قال وبهذا
يندفع ما يقال اقول اي بان النقل خلاف الاصل ولا ضرورة تدعو اليه لان
كونه بمعنى الدليل يستفاد من الاضافة الى الفقه من غير شمول لغير المقصود
يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد قطعا فاي حاجة الى جعله
بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان الحاجة اليه عدم الارتكاب
الى محذور النقل واما محذور الشمول لغير المقصود فيندفع بالاضافة كما عرفت
قال فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اقول تحقيق السؤال ان الابتناء
من مقولة الاضافة وكل اضافة معدوم في الخارج فلا يصح توصيفه بالحس
المستلزم للوجود الخارجي اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلما ذكره
جمهور المتكلمين رحمهم الله تعالى واكثر الفلاسفة من ادلة مقررة في علم الكلام

الكلام حتى ان بعضا من الفلاسفة قائلا بوجود بعضها استدرك بانا نقطع
بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو ونحو ذلك سواء وجد
اعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا ورد
بان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو لا يستدعي
وجود الفوقية والعمى في الخارج فانه انما يلزم اذا كان الخارج ظرفا لوجود شي ولا
يكفي كونه ظرفا لنفسه وتحقيق الجواب ان توصيفه بالحسي لا يستلزم وجوده الخارجي
وانما يستلزمه اذا اقتضى نسبة شيء الى الحس كونه محسوسا وليس كذلك لجواز ان يكون
نسبته اليه لكون طرفيه محسوسين كما قيل في وجه النسبة الحسي فاذا اريد بالحسي هذا
المعنى يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار لكون طرفيه محسوسين بالبصر وابتناء
المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر لكون طرفيه محسوسين بالسمع ولو سلم انها
يقتضي ذلك لكن لم لا يجوز ان لا يعتبر التحقيق المبني على اعتبار العقل بل يكتفي بما
يفهم بحسب العرف من ان ابتناء السقف على الجدار وابتناء بعض اجزاء الجدار على
بعض ونحو ذلك محسوس وان كان بمقتضى العقل انه معقول محض فاذا اريد بالحسي
هذا المعنى يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر منه اذ لا يعد ذلك محسوسا في العرف
ايضا ولا مدخل في العقلي بتفسيره وهو ترتب الحكم على دليله ولا واسطة فيبطل التفريع
للعقلي بما ذكر وكيف لا يبطل تفريعه وهو مثال له وجزئي من جزئياته فان
ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها
والافعال على المصادر وما يشبه ذلك ابتناء عقلي قطعا ولا يصدق على شيء منها
انها ترتب الحكم على دليله اما ان اريد بالحكم ودليله الحكم والدليل الشرعيان فظاهر
واما ان اريد بهما الاعم فلان الحقيقة لا يدل على المجاز بل الدال عليه هو اللفظ مع
القرينة كما بين في موضعه وكذا القاعدة الكلية ليست دليلا على الحكم الجزئي والا
لم يوضع لفظ الاصل مرة للدليل واخرى للقاعدة الكلية وكذا المصدر لا يدل على
الفعل المشتق بل الامر بالعكس وهو ظاهر واما عدم صدقه على ابتناء المعلولات
على عللها فلمجرد منافاة لان العلل يستدل بها على معلولاتها التي هي احكامها
المبتناة عليها فليتأمل فان قيل لم لا يجوز ان يكون هذا تعريفا بالمثال لحذف

اداة التشبيه للايجاز فقلنا التعريف بالمثال في قوة التعريف بالوصف ... لان وجه
المشابهة يكون امرا عارضا فوجب ذكر الارادة ليفهم منها التشبيه فينتقل منها الى الخاصة صح
المميزة فلو حذف للايجاز لادى الى التعمية والالغاز فالوجه الذي يقبله المنصف ويليق
بتدقيق المص رحمه الله تعالى ان يقال لم يرد به تغيير الابتناء العقلي حتى يرد عليه ما ذكر
بل تعيين ما هو المقصود منهما وذلك لان مقصود المص رحمه الله تعالى هنا على ما بينه الشارح
رحمه الله تعالى تعميم الاصل لدليل الحكم الشرعي حذرا عن ارتكاب خلاف الاصل الذي هو الحمل
بقدر الامكان فلا جرم جعل الابتناء شاملا للابتناء الحسي كالاستطراد والابتناء العقلي
المقصود ههنا وهو ترتب الحكم على دليله اذ لا فائدة في التعميم لغير المقصود فكانه قال و
الابتناء العقلي وهو ههنا ترتب الحكم على دليله فليتأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق
قال الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت اقول فيه اشكال وهو ان المقرر في الكتب
الكلامية ان الماهية من المعقولات الثانية التي لا تحقق لها في الخارج وان التحقق والثبوت
والوجود الفاظ مترادفة وان الوجود عندنا منحصر في الخارجي اذ لا نقول بالوجود
الذهني فلا معنى لقوله الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار
العقل وهو ظاهر ولا لقوله اي ثابتة في نفس الامر انه موجود في حد ذاته اي ليس
وجوده ذلك باعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان
هو موجودا او ذلك الوجود اما اصيلا او ظليا لا سبيل الى الثاني لانا لا نقول به فتعين
الاول وقد بطل فان قيل المراد بوجودها وجود جزئيات بالصدق عليه قلنا فح لا
معنى لعد الجنس والنوع من الاعتباري بمعنى المعدوم في الخارج بل الجواب ان المعدود
من المعقولات الثانية انما هو مفهوم الماهية والماهية المردد فيها ههنا ليس مفهومها
بل ما صدق عليه ذلك المفهوم والمراد بوجودها وجود جزئيات ما صدق عليه ولا
وجود لمفهومها بهذا المعنى فظهر الفرق بينها وبين الجنس والنوع لان المراد
بها مفهومها ولا وجود له بهذا المعنى بل الموجود ما صدق عليه مفهوم ذلك
المفهوم قال ولا بد فيهما من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اقول اي لا بد
في الماهية الحقيقية من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل
منها عن الاخر لم يحصل منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع

بجنب الانسان قال الفاضل الشريف رحمه الله تعالى في شرح المواقف قالوا بهذا الحكم
الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح فالمناقشة ههنا بان اللازم انما هو احتياج الماهية
الى الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى البعض واهية قال كالاصل الموضوع
بازاء الشيء ووصف ابتناء الغير عليه اقول انما قال هكذا ولم يقل بازاء الشيء
الذي يبتني عليه غيره ونحوه تحقيقا لمعنى التركيب عليه اذ لو قال كذلك لفهم ان الموضوع
بان يقول بازاء الشيء الموصوف بابتناء الغير عليه
له هو المقيد لا المركب قال والتمثيل بالمركبة من عدة امور اقول جواب عما يرد على
المص رحمه الله تعالى ان المتبادر من تمثيل الماهيات الاعتبارية بالمركبة اختصاصها
بها بحيث لا يوجد من الماهية الاعتبارية بسيط وتقرير الجواب ان التمثيل بها مركبة
لا يقتضي الاختصاص بها ولا ينافي كون بعض الاعتباريات بسائط لان المقصود
توضيح الماهية الاعتبارية بمثال وهو لا يقتضي ايراد الامثلة من كل نوع
ولو سلم انه يقتضي الاختصاص بها فلا فساد فيه لان تلك البسائط انما جدا
يقال لها في العرف الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية فلا يكون في خروج
قال ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اقول فيه بحث اما اولا فلان
ما يتعقله الواضع ان كان عبارة عن الامر الخارجي وما في حكمه لزم ان لا يكون
الموضوع له معنى ومفهوما حاصلا في العقل وقد صرحوا بخلافه وان
كان عبارة عن الصورة العقلية لم يصح قوله اما ان يكون له ماهية حقيقية
لان الماهية انما هي للامور الخارجية وما في حكمها واما ثانيا فلان ذلك
الشيء اشارة الى ما يتعقله الواضع فيكون المعنى اما ان يكون متعقله
نفس حقيقة متعقله وفساده لا يخفى واما ثالثا فلان ذلك في قوله اما
ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء اشارة الى ما يتعقله الواضع فيلزم
ان يكون للمتعقل متعقل والجواب عن الكل انا نختار ان ما عبارة عن الاول
قوله لزم ان لا يكون الموضوع له معنى حاصلا في العقل قلنا انما يلزم ذلك
لو رجع ضمير بازائه الى ما وليس كذلك بل راجع الى الحاصل في العقل المفهوم
من قوله ما يتعقله الواضع فان الواضع انما يتصور الاشياء بوجوه ومعان
ويضع بازاء تلك الوجوه والمعاني الفاظا ثم ان تلك الاشياء قد يكون لها

مطلب التعريف الحقيقي والاسمي واللفظي

حقايق و ماهيات في نفس الامر وقد لا يكون فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث
انها ماهية حقيقية اي مع العلم وملاحظتها تعريف حقيقي يسمى حدا تاما ان افاد تصوير
الماهية في الذهن بالذاتيات كلها وناقصا ان افاد تصويرها فيه ببعضها ويسمى رسما
ان افاد تصويرها فيه بالعرضيات المحضة او المركبة منها ومن الذاتيات وتعريف
مفهوم الاسم وهو الذي تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان له ماصدق عليه
ماهية حقيقية في نفس الامر وان لم يعتبر ولم يلاحظ او لا تعريف اسمي تقييد تبيين ما
وضع الاسم بازائه اما بلفظ اشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ مشتمل على تفصيل
ما دل عليه الاسم اجمالا كتعريف الاصل في الجنس والنوع ونحو ذلك فظهر ان التعريف الذي
ما لا يكون تعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث هي هي لم يكن تعريف الماهية
اصلا بل بيانا ان اللفظ لاي معنى وضع او كان تعريف الماهية الاعتبارية او
الحقيقية لكن لا من حيث هي هي بان لم يعلم كنهها بعد والاسمي بهذا المعنى يقال له اللفظي
ايضا على ما قال الشارح رحمه الله تعالى في حواشي شرح المختصر ان الحد اللفظي عند المحققين
هو ان يقصد بيان ما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه سواء كان بلفظ مرادف او
باللوازم او بالذاتيات حتى ان ما يقال في اول التحرير ان المثلث شكل يحيط به
ثلثة اضلاع تعريفا اسميا ثم بعدما تبين وجوده يصير بعينه حدا حقيقيا فمن
ادعى المغايرة بينهما فعليه النقل ممن يكون كلامه حجة على مثل الشارح والمص
وساير المحققين رحمهم الله تعالى فاضمحل كثير من الخرافات منها ما قيل ان
التعريف الحقيقي اما مقابل للاسمي كما ذكره المص رحمه الله تعالى واما مقابل اللفظي
وهو الذي افاد الماهية الغير الحاصلة سواء كانت موجودة في الخارج او لا
والحقيقي بهذا المعنى يتناول الاسمي وح لا يصح جعل الشارح رحمه الله تعالى
التعريف اللفظي كتعريف الغضنفر بالاسد من قبيل الاسمي لان الاسمي
الذي هو مقابل للحقيقي ما افاد تعريف الماهية الاعتبارية واللفظي
ما ليس كذلك لان ماهية الاسد ليست اعتبارية وان الاسمي بالمعنى
الثاني هو الذي افاد تعريف الماهية الغير الحاصلة واللفظي ليس كذلك
لان الاسد لا يفيد تصور ماهية الغضنفر لانها معلومة قبله بل افاد

افاد ان لفظ الغضنفر موضوع له **قال** فان قلت ظاهر عبارته مشعر
اقول منشأ السوال قوله وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون
حقيقيا والاخرى تقريره ان مقتضى ما ذكر ان يكون تعريف الماهيات الحقيقية تارة
حقيقيا وتارة اسميا والمفهوم من ظاهر عبارة المص رحمه الله تعالى ان التحقيق
التحقيق حيث قال التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف
الماهيات الاعتبارية فان تعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا اسميا بلا
مرية وقرينة المقابلة يقتضي ان لا يكون تعريف الماهيات الحقيقية الا حقيقيا
وتقرير الجواب ان العدول عن ظاهر العبارة جائز وامره سهل فانه اذا
اعتبر قيد الحيثية وقيل المراد كتعريف الماهيات الحقيقية من حيث انها ماهيات
حقيقية يستقيم الكلام ويتضح المراد لكن لا يكون في ظاهرها تحقيق المقام بل
التحقيق ما افاده الشارح رحمه الله تعالى الحرير بالامر يزيد عليه **قال** وشرط
لكل التعريفين الاطراد والانعكاس **اقول** اعلم ان المراد باشتراطهما تحقق
مساواة الحد للمحدود على ما هو الشرط في التعريفات مطلقا عند المتاخرين رحمهم
الله تعالى وفي التعريفات التامة عند المتقدمين رحمهم الله تعالى فان انتفائها
اما باعمية الحد من المحدود او باخصية منه فاذا عدم الاول يحصل الاطراد
واذا عدم الثاني يحصل الانعكاس ولما كان انتفاء مساواته له في صورة
عمومه اظهر جعلوا صدق المحدود على كل ما يصدق عليه الحد بحيث لا يوجد
الحد بدون المحدود في صورة من الصور اطرادا مقدما في الاعتبار و
جعلوا صدق الحد على كل ما يصدق عليه المحدود بحيث لا يوجد المحدود
بدون الحد في صورة من الصور انعكاسا مؤخرا في الاعتبار قوله وبالاطراد
يصير الحد مانعا اشارة الى ان الاطراد ليس عين المنع بل مستلزم له وكذا
الانعكاس ليس عين الجمع بل مستلزم له ايضا كما سيأتي **قال** واما
العكس فاخذه بعضهم **اقول** اعترض عليه بانه عكس في الاصطلاح ايضا
لانه عكس مستو للكلية الاولى نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الكلية
الموجبة اذا كان تاليها مساويا لمقدمها انعكست كلية وانما لم يعتبرها

المنطقيون رحمهم الله تعالى لعدم التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة
التالي للمقدم انما ثبت اذا ثبت مساواة المحدود للحد وهي انما تثبت اذا ثبت الاطراد
والانعكاس فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشيء
قبل وجوده **قال** والحاصل واحد **اقول** يعني ان حاصل المعنيين المذكورين
للعكس وما لهما واحد وهو كون الحد جامعا لافراد المحدود وان كان بين
نفسيهما فرق تبنى عليه ان يلزم لكل منهما كون الحد جامعا اما لزومه للاول
فظ واما للثاني فلانه عكس نقيض للاول فيتلازمان لانه اذا صدق كلما انتفى
الحد انتفى المحدود يصدق كلما وجد المحدود وجد الحد والا انتفى الحد عن بعض افراد
المحدود فيكون ذلك البعض انتفى عنه الحد وصدق عليه المحدود وهو مناف
لصدق قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود فعلم ان هذه العبارة لا يدل على ان الجمع
عين العكس كما توهم حتى يخالف ما فهم مما سبق ان العكس يستلزم الجمع لا عينه
ان كلام الشارح رحمه الله تعالى لا يدل على ان قولنا كلما انتفى الحد انتفى المحدود
يدل على ان الجمع باحدى الدلالات الثلث حتى يرد عليه الاعتراض بان الامر
ليس كذلك ويكون قوله والحاصل اشارة الى دفعه فان قيل قد تقرر آنفا
ان الجمع لازم له قلنا اللزوم مطلقا لا يقتضي اللزوم بالمعنى الاخص كما هو
المعتبر في الالتزامية لجواز كونه غير بين او بينا بالمعنى الاعم **قال** لانه يتبين
ان لفظ الاصل **اقول** قيل هذا التعريف لفظي وقد توهم اسميا وقد
عرفت جوابه مما سبق **قال** وهذا لا دخل له في بيان فساد التعريف **اقول** قيل
فائدة قوله ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اثبات وجوب الاطراد فيه
فان مراده ان هذا التعريف اذا كان اسميا وقد علمت انه شرط لكل التعريفين
الطرد والعكس يكون الاطراد لازما فيه والحال انه غير مطرد فيه بحث لان محصل
كلام الشارح رحمه الله تعالى ان الاطراد لما شرط لكل التعريفين كان تعريف احدهما
لبيان اشتراط الاطراد لغوا بل يكفي ان يقال ابتداء فالتعريف الذي ذكر
في المحصول لا يطرد فلا يرفعه هذا الكلام وقيل قوله ولا شك انه متفرع على
قوله التعريف اما حقيقي او اسمي وقوله فالتعريف الذي ذكر في المحصول انه متفرع

متفرع على بيان معنى الطرد يعني اذا كان الطرد ما ذكر فالتعريف المذكور ليس
بمطرد ولا يخفى على من له ادنى دربة في اساليب التراكيب ان هذا التوجيه
يقتضي التعقيد في الكلام وان الفاء في قوله فالتعريف الذي ذكر ينادي على فساده
قال وههنا بحث من وجوه **اقول** الجواب عن الاول ان المص رحمه الله تعالى
ههنا معترض على الامام رحمه الله تعالى وهو ممن يشترط المساواة حتى قال في
شرحه للاشارات اللازم المعرف للشيء لا يمكن ان يكون اعم من الشيء ولا
اخص بل يجب ان يكون مساويا فتجويز آخرين التعريف بالاعم لا يدفع الالزام
عنه واما قول الشارح رحمه الله تعالى فان كتب اللغة مشحونة الخ فكلام صحيح يشهد
به تتبع كتب اللغة ومن انكره فكانه لم ينظر في الصحاح وما قيل عليه ان ما ذكر
في كتب اللغة انما هو التعريف اللفظي لا الاسمي غالبا فقد عرفت جوابه وعن
الثاني ان محصل كلام المص رحمه الله تعالى منع اطلاق لفظ الاصل على الفاعل
والاستعمال فيه وانما يصح الجواب عنه اذا بين الاطلاق وصحح الاستعمال بالنقل
عمن يعتد به ولا يكفي مجرد منع عدم صدق الاصل على الفاعل والاستناد
بما ذكر وعن الثالث ان كلامه في ذلك الباب لا يدل على ان كل محتاج اليه فهو
اصل حتى يطرد تعريفه بالمحتاج اليه وانما يدل انه اذا وقع الاشتباه بين الاصل
الذي هو الحقيقة والفرع الذي هو المجاز وقصد التمييز بينهما يقابل الاصل بالمحتاج
اليه والفرع بالمحتاج توفيقا بينهما بحسب خصوص المقام ولا يلزم منه القول
بصحة تعريفه به مطلقا وذلك لانه قال ثم اذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق
اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية
من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان
الجزء تبع للكل والكل محتاج الى الجزء وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج
الحال الى المحل وعن الرابع ايضا قد عرفت ان ما سبق ليس تفسير الابتناء العقلي مطلقا
بل بيان ان المراد بالابتناء العقلي هناك ترتب الحكم على دليله وقد فهم منه ان
مطلقه ترتب امر على آخر في العقل وهو صادق على ابتناء الفكر على الامور المذكورة
قيل لا يخفى انه اذا اول كلام المص رحمه الله تعالى بانه لا تفسير سقط هذا السؤال

وانت خبير بانه ان اراد انه تعريف بالمثال فقد عرفت ضعفه وان اراد ما ذكرنا
فعبارته قاصرة عن افادته قال صرح بترتيبها احدهما دون الآخر اقول لعل وجه
عدم تصريحه به رعاية الادب لانه منقول عن الامام الاعظم نور الله تعالى روحه
الشريف قال يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال
البدن اقول واشارة الى ما قلنا اي ان ما لها وما عليها عبارة عن احكام
اعمالها فالمراد بمعرفتها معرفة احكام اعمالها من الوجوب والحرمة ونحوهما
فكانه قال يجوز ان يريد بالنفس العبد المركب من الروح والبدن لان اكثر الاحكام
المرادة بقوله ما لها وما عليها متعلقة باعمال البدن فان قيل لا يطابق الدعوى
لان العبد المذكور في الدعوى مركب من البدن والروح والمذكور في الدليل هو البدن
فقط قلنا عمل البدن لا يحصل الا بالروح وعدم التعرض له لغاية الوضوح قال
وان اريد النفس الانسانية اقول يعني بها الروح الجسماني الحال في البدن كما قال به
جمهور اهل السنة فلا وجه لما قيل ان الوجه الاول متعين لان اهل السنة رحمهم الله
تعالى لا يقولون بالنفس الناطقة رحمهم الله تعالى فانهم انما ينفون للنفس المجردة ولا ابعد من عبارة
الشارح رحمه الله تعالى التجرد قال والقيد الاخير مما لا دلالة له عليه اصلا اقول
فلا يدل عليه ما قال الراغب الاصفهاني رحمه الله تعالى المعرفة اسم لما يحصل من
العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالاثار ولذا لم يقل في صفات الباري تعالى انه
عارف قلت ولو سلم انها في اللغة مطلقة لكن تعلقها بهما انما يتعين بعده اعني ما لها
وما عليها دال على استغراق جميع احكامها ادل دليل واعدل شاهد على التعبير
لامتناع معرفتها بلا دليل وقوة استنباط وانت خبير بان اشعار هذا التعلق
بهذا التقييد اظهر من اشعار شهرة ان الفقه من العلوم الدينية بتقييد ما لها و
ما عليها بالاخروي على ما ذكره ان رحمه الله تعالى متصل بهذا الكلام قوله والاصطلاح
عطف على الدلالة قال وقيدهما بالاخروي احترازا عما تنتفع به اقول انما
انه احترز به عن الطب ايضا اذ لا مخرج له سواه قال فذكر على هذا التقدير
ثلثة معان اقول اي ذكر على تقدير كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر ثلثة
معان لما لها وما عليها الاول ان يراد بالنفع الثواب وبالضرر العقاب

فائدة سيد الشريف الجرجاني
نور الله تعالى روحه

والثاني ان يراد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب والثالث ان يراد
بالنفع الثواب وبالضرر عدمه قوله ثم ذكر معنيين آخرين يعني بقوله ما لها وما عليها
بلا ملاحظة كون اللام للانتفاع وعلى للتضرر الاول ان يراد بما لها وما عليها
ما يجوز لها وما يجب عليها بناء على استعمال اللام صلة للجواز كما يقال له ان يفعل
كذا واستعمال على صلة للوجوب وهو ظاهر الثاني ان يراد بهما ما يجوز لها ويحرم
عليها بناء على استعمال على صلة للحرمة ايضا فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلثة منها
يشتمل جميع اقسام ما ياتي به المكلف وهي الثاني والثالث والخامس واثنان
لا يشملها كلها وهما الاول والرابع واعلم ان ظاهر عبارة التوضيح ههنا لا يخلو
عن تعسف اذ لا ارتباط بين الشرط والجزاء في قوله فان اريد بها الجزاء الذي
فاعلم ان ما ياتي به المكلف ويمكن ان يدفع بان الجزاء قوله الآتي فعمل الواجب
والارتباط بينه وبين الشرط ظاهر وقوله جملة معترضة بالفاء واعلم فعمل المرء
بنفسه قال بمعنى ان فاعله يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان
الشفاعة اقول فان قيل المكروه تحريما ليس فوق الكبيرة ومرتكبها ليس محروما
عن الشفاعة وان مات قبل التوبة عند اهل السنة وقد قال عليه الصلوة و
السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فكيف يصح ترتب استحقاق حرمان
الشفاعة قلنا لا يلزم ان يكون للتخلص عن النار بل قد يكون لرفع الدرجة
كما ذكر شراح الحديث رحمهم الله تعالى ولو سلم فالمراد بالحرمان حرمان موقت
لا مؤبد بان يتاخر الشفاعة لمرتكبه عن الشفاعة لمن لم يرتكبه ولو سلم فاستحقاق
حرمان الشفاعة لا ينافي وقوعها كما لا ينافي استحقاق العذاب عفوه قال
ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا اقول يريد تحقيق مراد المصنف رحمه الله
تعالى لئلا يرد عليه ان الفرض والسنة والنفل خارجة عن الاقسام
السنة وقد وجب ذكرها وان المكروه تحريما داخل في الحرام وقد اورده بالذكر
وتقريره ان المراد بالواجب المعنى الاعم الشامل للواجب المشهور وهو
ما ثبت بدليل فيه شبهة وللفرض وهو ما ثبت بدليل قطعي فان استعماله
بهذا المعنى شايع عندهم يشهد به تتبع كتب الفقه بخلاف اطلاق لفظ

عليها

الحرام على المكروه تحريما فانه وان جاز كما في الوجه الخامس لكنه ليس بشايع ولهذا اورده
المص رحمه الله تع بالذكر والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل ولهذا لم يذكرهما قال
والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر اقول اعلم ان كثيرا من المصادر
يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام تحصل له هيئة هي القيام او تحرك
فحصل له حالة هي الحركة فكل من لفظ الفعل وصيغة المصدر قد يطلق على نفس ايقاع
الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كايقاع القيام او القعود في
ذات القائم والقاعد وكاحداث الحركة في ذات المحدث فانه تحرك لا كما ينقل الحركة
في جسم آخر حتى يكون محركا وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع
وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام او كيفية كالحرارة وذلك
كالحالة التي يكون المتحرك ما دام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول
حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود
له في الخارج لما بين في مباحث الحسن والقبح قال والامور المذكورة من
الواجب والحرام اقول هذا ايضا تحقيق لمراد المص رحمه الله تع لئلا يرد
عليه ان الوجوب والحرمة من صفات الافعال والترك بمعنى عدم الفعل
ليس من الافعال فلا يوصف بالوجوب والحرمة ونحوهما وتقريره انا لا نم
ان المشهور ذلك لكنها قد تطلق على عدم الفعل حيث يحمل عليه فيقال عدم
مباشرة الصلوة حرام وعدم مباشرة الزنا واجب ومن غفل عن كون الاطلاق
بمعنى الحمل قال في قوله الا انها قد تطلق على عدم الفعل تسامح لان كلا
من الواجب والحرام لا يطلق على عدم الفعل بل يقع صفة له واعلم ان معنى
الواجب الذي يوصف به عدم الفعل ما يستحق المتصف بمقابله العقوبة بانه
ومعنى الحرام الذي يوصف به عدم الفعل ما يستحق المتصف به العقوبة بانه
واما استحقاق الثواب فانما هو بفعل الواجب حتى ان ترك الحرام من حيث
انه عدم الفعل لا يترتب عليه استحقاق الثواب وانما يترتب عليه من حيث انه
كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه كما سياتي قال
فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك اقول يعني ان تقليل الاقسام بعد

مطلب في الفرق بين المعنى المصدري والحاصل بالمصدر

بقدر الامكان هو الاصل وقد امكن الاقتصار ههنا على السنة بان يراد بالواجب
اعم من الفعل والترك وكذا المندوب والمباح والحرام وغيرها فيدخل في الواجب
ترك الحرام وترك المكروه كراهة تحريم فيكون الواجب ثلثة وفي المندوب ترك المكروه
كراهة التنزيه فيكون المندوب اثنين وفي المباح تركه فيكون اثنين ايضا وفي الحرام
ترك الواجب فيكون اثنين ايضا وفي المكروه كراهة التنزيه ترك المندوب فيكون
ايضا اثنين فيكون المجموع مع المكروه كراهة التحريم ستة اقسام وتقرير الجواب انا
لو لم نعمم بل اقتصر على السنة واريد ان يدرج الواجب فيما يثاب عليه لم يصح ان يقال
الواجب يدخل فيما يثاب عليه على الاطلاق اذ من الواجب ما لا يثاب عليه
وهو عدم فعل الحرام كما سياتي من انه يلزم ان يكون لكل احد في كل لحظة
مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه بل يجب ان يقال فعل الواجب
يدخل فيما يثاب عليه كما قال المص رحمه الله تعالى من ان الفعل المذكور ليصح
الكلام ويحصل المرام قال الا ان فيه مباحث اقول ولا يرد عليه فان قيل ان اراد
بالمباحث الاعتراضات على المص رحمه الله تعا فليس كذلك وان اراد بها تحقيقا
لمراد المص رحمه الله تعا فلا فرق بينها وبين ما سبق من التحقيقات فما وجه تخصيصها
بالمباحث قلنا ما سبق كان بيانا لغرض المص رحمه الله تعالى نظرا الى الواقع وما
ذكر ههنا دفع الاعتراضات اوردت على المص رحمه الله تعا فوكره وبني الكفن
لكنها جواب عن قوله وفي التنزيل قال الثاني ان المراد بالجواز اه اقول
هذا دفع لما قيل انه استعمل الجواز في الوجه الرابع في مقابلة الوجوب وفي
الخامس في مقابلة الحرمة فان اراد به معنى الامكان الخاص لم يستقم
استعماله في الخامس لانه متناول للواجب وهو ليس بممكن بالامكان
الخاص وان اراد به معنى الامكان العام لم يستقم استعماله في الوجه الرابع
مقابلا للواجب لانه شامل له ايضا وتقريرا لدفع ان المراد به في الرابع
معنى الامكان الخاص وفي الخامس معنى الامكان العام ووجه التخصيص
ان الجواز لما كان لمعنى الاذن الشرعي يتناول الوجوب دون الحرمة فاذا
استعمل في مقابلة الوجوب وجب حمله على الامكان الخاص دون العام

والاولى ان يطلق الجائز على الحرام واذا استعمل في مقابلة الحرمة وجب حمله على
الامكان العام لان غاية ما لزم من ذكر ان يطلق الجائز على الواجب ولا
فساد فيه لشيوع استعماله فيه يشهد به التتبع قال الثالث ان عامتهم عليها في الوجه
الخامس اقول هذا جواب عما يقال ان قوله في الوجه الخامس ليشملان جميع
الاقسام فاسد لان المكروه كراهة التحريم خارج عن الاقسام لانه ليس بجائز وهو
ظاهر ولا حرام لانه قسيمه وتقرير الجواب انه داخل في الحرام لان المراد به ما منع
عن الفعل بحيث يكون فاعله مستحقا للعقاب بالنار سواء كان بدليل قطعي
او ظني فيكون من قبيل اطلاق الخاص وارادة العام لكن القرينة خفية كما لا
يخفى قال الرابع ان ليس المراد اه اقول لما استعمل المص رحمه الله تعالى ههنا التو
وقيدها بكونها عن دليل ورد عليه اشكالان الاول ان المراد بمعرفة ما لها وما
عليها اما تصورهما او التصديق بثبوتهما وايا ما كان فلا يصح تعريف الفقه بها لانه
ليس عبارة عن تصور الصلوة ونحوها ولا عن التصديق بثبوتها وهو ظاهر الثاني ان
المعرفة اذا قيدت بكونها عن دليل خرجت الوجدانيات فلا يصح قوله ويراد علما الخ
الوجدانيات فاجاب الشارح عن الاول بان الحصر ممنوع بل المراد التصديق باحكامها
من الوجوب ونحوه كالتصديق بان الايمان واجب ونحو ذلك في الاعتقاديات
والتصديق بان تحلية النفس بالفضائل والاخلاق الحسنة وتزكيتها عن الرذائل
والاخلاق الذميمة واجبة ونحو ذلك في الوجدانيات والتصديق بان الصلوة
والصوم واجبان والبيع والنكاح جائزان ونحو ذلك في العمليات والمص رحمه الله تعالى
قد اشار باعتبار الحكم حيث قال كوجوب الايمان ولم يذكر الحكم في الوجدانيات والعمليات
اكتفاء بذكره واما تصور الصلوة والصوم والبيع والنكاح مما هو من الافعال الشرعية
وان كانت مذكورة في الفقه مستفادة من كتبه لكن ذكرها فيه على سبيل المبادئ التصورية
فان تصور الموضوع من المبادي التصورية وعن الثاني بانك قد عرفت ان المراد
بما لها وما عليها في الوجدانيات احكامها من الوجوب ونحوه ولا شك انها
يدرك بالدليل والثابت بالوجدان انما هو انفسها كما في العمليات فان احكامها
تعرف بالدليل ووجودها بالحس قال ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف
الثاني اقول يريد بالاعتراض قول المص رحمه الله تعالى فيما يأتي ثم اعلم انه

انه لا يراد بالاحكام الكل فانه اعتراض لم يجب عنه المص رحمه الله تعالى كما لا يخفى
على ذي بصر نظر الى عبارة المص رحمه الله تعالى وان خفي على من قال المذكور ليس
باعتراض بل تعيين للمعنى المراد بالترديد والتقسيم ثم قال ولو سلم انه اعتراض فلو وقع
ثمه في معرض الجواب يكون جوابا عنه من غير فرق وهذا ايضا باطل لانه ان اراد به
جواب المص رحمه الله تعالى فقد عرفت انه لم يجب عنه وان اراد به جواب الشارح
رحمه الله تعالى عنه فلا وجه له اصلا لان الشارح رحمه الله تعالى لم يدع ههنا
انتفاء الجواب عنه في نفس الامر حتى يرد عليه ان الجواب الذي ذكره ثمه جواب ههنا
بل حاصل مناقشته ان الاعتراض الذي ذكره على ذلك التعريف وارد على
هذا ايضا فاوجه عدم ذكره ههنا قال مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني
اقول لان المقصود من التعريف افادة المعرفة للغير واللفظ اذا احتمل معاني
متعددة بلا تعيين المراد لا يحصل ذلك لان اللفظ حينئذ يكون مشتركا او في حكمه
فلا يراد به جميع المعاني اذ لا عموم له كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولا القدر المشترك
بينها اذ لا يكون مشتركا معنويا او في حكمه ولا واحد بعينه اذ الفرض انتفاء القرينة
المعينة ومن هنا اندفع ما قيل ان هذا الاعتراض مندفع لان عدم الاتحاد
حيث يطلق لفظ محتمل لمعاني ويراد به واحد منها بعينه بلا قرينة معينة اما
اذا اطلق واريد به معنى واحد مشترك حاصل في ضمن كل واحد من تلك
المحتملات فهو مستحسن لا قدح فيه وما نحن بصدده من هذا القبيل فان المراد
بما لها وما عليها ما يعرض الاقسام الاثني عشر من العوارض الشاملة الحا صح
في ضمن كل واحد من المحتملات الثلاث لما لها وما عليها وهي ما عدا الاول
والرابع من المحتملات الخمسة فانظروا يا معاشر الاحرار واعتبروا يا اولي الابصار قال
وسمي اعتقادية واصلية لكون الاجماع حجة اقول فان قيل فعلى هذا يجب
ان يكون كون الاجماع حجة مسئلة الكلام لا الاصول وقد ذكر في الثاني كما يأتي
في موضعه ان شاء الله تعالى قلنا انما ذكرها على سبيل المبادئة وتتميم الصناعة
بما ليس ههنا لانها من المسائل وسيأتي في اوائل بحث الموضوع زيادة تحقيق
لهذا الكلام ان شاء الله تعالى قال وهو ليس بمراد ههنا لانه علم اقول ارادة

هذا المعنى مع وضوح فساده كما افاده الشارح رحمه الله تعالى قد جوزها
بل اختارها الفاضل الشريف رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح المختصر فلينظر ثمة قال
والمحققون رحمهم الله تعالى على ان الثاني ايضا ليس بمراد اقول يعني ان الحكم اذا
حمل على المعنى الاصطلاحي يفهم منه الشرعية والعملية فيلزم التكرار اما انفهام الاول
فلان الشرعي ما ورد به خطاب الشارع واما الثاني فلان التعلق بافعال
المكلفين بالاقتضاء او التخيير معنى العملية والمص رحمه الله تعالى لما جوزه احتاج
الى التعسف في دفع التكرار بحمل الشرعية على المعنى الاخص وهو ما يتوقف على
خطاب الشارع والعملية على الاخص ايضا وهو امران الاول ما يتعلق
بكيفية العمل وهو اخص مما فهم من الاحكام لشموله النظري ايضا والثاني
ما يختص بالجوارح وهو ايضا اخص منه لشموله فعل القلب ايضا ووجه كون
الاول تعسفا ان التعريف للشافعية رحمهم الله تعالى وهم لا يفرقون بين ما
ورد به خطاب الشارع وبين ما لا يدرك لولا خطاب الشارع كما يجيء
في موضعه ووجه كون الثاني تعسفا اما بالنظر الى الاول فلانه مبني على كون
الحكم المصطلح شاملا للنظري وليس كذلك كما يجيء ان مثل كون الاجماع حجة
غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء والتخيير واما بالنظر الى الثاني
فلان التكرار باق لان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما
سيأتي عن قريب ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح كما عرفت
الآن وههنا كلام سيجيء في موضعه ان شاء الله تعالى قال وفوائد القيود
ظاهرة على هذا التقدير اقول هذا اعتذار عن ترك المص رحمه الله تعالى
التعرض لفوائد القيود على هذا التقدير والاشتغال بها على التقدير الاول
قال فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع اقول فان قيل
لم يذهب المص رحمه الله تعالى الى ذلك بل الى ان المراد به الخطاب بما يتوقف
على الشرع وبينهما فرق كثير قلنا ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى وهو معنى
الشرعي فقط وما ذكره المص رحمه الله تعالى هو معنى الحكم الشرعي ولهذا
قال الشارح رحمه الله تعالى بعده والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف اه

فان قيل كان حق العبارة ح ان يقول الخطاب الموقوف على الشرع او غير الموقوف عليه
قلنا قول الشارح رحمه الله تعالى فيما سيأتي وانما قال الخطاب بما يتوقف اعتذار عنه
وان كان فيه كلام ستسمع هناك ان شاء الله تعالى قال ولا يدرك لولا خطاب الشارع اقول
الظاهر انه عطف تفسيري لما قبله وليس بمستقيم لصدقه على الحكم القديم دون ما قبله
اللهم الا ان يراد بالشرع خطاب الشارع وبما يتوقف ما يتوقف ادراكه او
يقال ما مقدر في قوله ولا يدرك والمراد به وبالمذكور حكم فعل المكلف كما سيأتي
توضيحه في مقامه ان شاء الله تعالى لا يبقى اشكال قال لان ثبوت الشرع موقوف
على الايمان اه اقول يعني ان ثبوته عند المكلف وتصديقه به يتوقف على ما ذكره
اما على الايمان بوجود الباري تعالى فلان المكلف ما لم يعرف وجوده تعالى
كيف يثبت عنده الوضع الالهي او خطابه تعالى وذلك ظاهر واما على
النبي فلان ثبوته عنده موقوفة على دلالة المعجزة التي يظهرها الله تعالى على يد النبي
صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه ليظهر صدقه المستتبع للشرع وذلك يتوقف
على علمه وقدرته وارادته وكلامه واعلم ان ههنا امورا اخر عدها القوم رحمهم
الله تعالى مما يتوقف عليه الشرع منها حدوث العالم فان معرفته تعالى موقوفة
على التصديق بحدوثه عندنا سواء كان بنفسه المحوج او جزءه او شرطه
كما تقرر في موضعه ومنها امتناع تأثير غير قدرة الله تعالى فان دلالة
المعجزة على صدق مدعي الرسالة يتوقف عليه لسد المعارضة ومنها
اثبات ان جميع الافعال مخلوقة لله تعالى ليكون تفريعا منه فان
الامتناع المذكور موقوف على هذا الاثبات والشارح رحمه الله تعالى
اقتصر على الاصول المهمة بها لاستتباعها البواقي قال وانما قال الخطاب
بما يتوقف او لا يتوقف اه اقول فيه بحث لان عدم الحكم انما ينافي توقفه
نفسه على الشرع بمعنى الشريعة ولا ينافي توقف ادراكه على الشرع بمعنى ادراكه
على الشرع بمعنى خطابه الظاهر كالقرآن والحديث فح جاز توصيف
الخطاب بالموقوف على الشرع بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع
فليتأمل قال ولقائل ان يمنع توقف الشرع على وجوب الايمان اقول

لما ادعى المص رحمه الله تعالى ان وجوب الايمان ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
لا يتوقف على الشرع واستدل عليه بقوله ليتوقف الشرع عليه صرح الشارح رحمه الله تعالى اولا
بمنع الدليل بقوله ولقائل ان يمنع اه واشار ثانيا الى ابطال المدعى بقوله ولا ينافي توقف
وجوب الايمان اه واجاب عنه بعض رحمه الله تعالى بان الله تعالى لما بعث النبي صلى الله عليه
وسلم الى الناس كافة لتكميل مصالحهم في العاجل والآجل بتبليغ احكامه اليهم قام النبي صلى
الله عليه وسلم بالتبليغ فبلغ احكامها منها اعتقاديات ومنها عمليات فجميع هذه الاحكام
التي قام النبي صلى الله عليه وسلم بتبليغها هو الشرع ثم ان الائمة المجتهدون من الصحابة وغيرهم
رضي الله تعالى عنهم استنبطوا احكاما عملية وضموها الى العمليات من الاحكام التبليغية و
دونوا المجموع في الكتب فهذه الاحكام المدونة هي المسائل الفقهية والعلم بها هو الفقه
فظهر لك صحة ما ذكره المص رحمه الله تعالى من تنوع الاحكام الى شرعية يتوقف على الشرع
وغير شرعية يتوقف الشرع عليه فان الاعتقاديات من الاحكام التبليغية التي من جملتها
وجوب الايمان ووجوب التصديق بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يتوقف عليها الشرع
لكونها جزءا منه وسابقا بالوجود واشرف على سائر الاحكام والمجموع المؤلف من
الاحكام العملية والمستنبطة متوقف على الشرع لتوقفه على التبليغية العملية المتوقفة
على الاعتقادية فلزم توقف المجموع المؤلف على التبليغية الاعتقادية والعملية التي
مجموعها الشرع وهو زيف اما اولا فلان مقتضى ما ذكره ان يكون المسائل الكلامية
باجمعها يتوقف عليها الشرع وقد صرح المحققون رحمهم الله تعالى بان ما يتوقف
عليه الشرع انما هو الاحكام الاربعة السابقة لا غير واما ثانيا فلانه يقتضي
الشرع على الاحكام العملية التبليغية ضرورة توقف الكل على الجزء وفساده ظاهر
واجاب عنه ايضا بعض الافاضل بان الخطاب بما لا يتوقف انما هو وجوب
الايمان ووجوب التصديق بالنبوة وما لا يتوقف هو نفس الايمان و
التصديق وبهما لا يتوقفان على الشرع الموقوف عليهما لا على وجوبهما يعني ان
الدور على ما قرره المص رحمه الله تعالى وارد لا يدفع وثابت لا يرفع و
ان الشارح رحمه الله تعالى اعتبر امرا زائدا عليه فالتجأ في دفع الدور وذكر ان
ما لا يتوقف على الشرع على تقرير المص رحمه الله تعالى هو نفس الايمان بالله تعالى

بالله تعالى وتصديق النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال اي خطاب الله تعالى
بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان الى آخره فان وجوب الايمان مثلا
لخطاب الله تعالى ونفس الايمان مثال بما يتوقف على الشرع ولا شك
ان ثبوت الشرع عند المكلف موقوف على الايمان والتصديق فلو توقفا
على ثبوته لزم الدور والشارح جعل قول المص رحمهما الله تعالى كوجوب
الايمان مثلا مثالا لما لا يتوقف على الشرع واعتبره كانه يقول وجوب الايمان
ونحوه لا يتوقف على الشرع لان الشرع موقوف على وجوبه فلو توقف وجوبه
على الشرع لزم الدور فاعترض عليه بان الشرع موقوف على نفس الايمان
والموقوف على الشرع هو وجوب الايمان لا نفسه فلا دور ومراد المص
رحمه الله تعالى ليس ما ذكره لانا لو كان مراده بما لا يتوقف نفس الايمان
مثلا لكان المراد بما يتوقف في قسيمه ايضا نفس الصوم والصلوة والزكوة
وغيرها ولا شك ان نفس هذه الافعال لا يتوقف على الشرع بل احكامها
لانا نقول تلك الافعال وامثالها مما هو من الافعال الشرعية لا شك
في توقفها على الشرع لانه المبين حقايقها واركانها وشرايطها فمن انكره
فكانه لم ينظر في مباحث النهي بل الصواب في رد ذلك الجواب ان يقال
ان حمل عبارة المص رحمه الله تعالى على ذلك يرده قوله الآتي يرد عليه
ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو فان وجوب الايمان مما ثبت
بالخطاب بلا مرية فلو حمل الخطاب على ما ثبت به ومثله بوجوب
الايمان كيف يصح ثانيا الاعتراض عليه بان الحكم المصطلح ما ثبت
بالخطاب لا هو وقوله في الحواشي على ما ينقله الشارح رحمه الله تعالى عنه
حيث قال تعريفا للحكم الشرعي بمعنى الشرع ما ورد به خطاب الشارع
لا ما يتوقف على الشرع والا كان الحد اعم من المحدود لتناوله مثل
وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع
وقوله في مباحث الحسن والقبح ان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه
وسلم ان توقف على الشرع يلزم الدور وايضا وجوب تصديق النبي

صلى الله عليه وسلم

موقوف على حرمة الكذب فلو ان يثبت شرعا يلزم الدور ولا يخفى على من له ادنى مسكة
ان ما ذكره ههنا من طريق الدور هو المذكور في تلك المباحث بلا تفرقة بينهما فظهر بطلان
ما قيل ترويجا لذكر الجواب انه اراد بالوجوب ههنا الايجاب فليتأمل فانه اللائق
واليه المرجع والمآب قال وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه
على الشرع اقول اى توقف الشرع على نفس الايمان والتصديق غير مفيد في لزوم الدور
وانما المفيد فيه توقفه على وجوبهما واللام في لتوقفه صلة لمناف قال كما هو مذهب
عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع اقول قيل ما ذهب اليه الاشعري رحمه الله تعالى
من ان لا وجوب الا بالشرع ان اراد به ان لا ثبوت للوجوب الا بالشرع فهو
غير مستقيم لانا نعلم قطعا ان الوجوب انما يثبت بتعلق الايجاب القديم
القائم بذاته جل ذكره لا بامر آخر وان اراد به انه لا يعلم الوجوب الا بالشرع
فذا لا ينافي ما اثبتناه من توقف الشرع على وجوب الايمان وغيره وهو
زيف صرف لاختيار الشق الاول وتفصيل الشارح بخطاب ان دع
على ظهوره فان مذهب الشيخ ابي الحسن رحمه الله تعالى انه لا يجب على المكلف
شئ ما لم يبلغ اليه دليل سمعي بوجه ولهذا ذكر الشارح رحمه الله تعالى السمع
بدل الشرع وذكر القائل بنى ذلك الباطل على ذلك الباطل المستند ع و
الفاسد السابق المستشنع حتى اعترض على الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى
بما هو عن سوء الفهم بري وعري بلا شعور لمذهبه ولا عثور على مطلبه
والحق ان من غفل عن هذا القدر فتصدى على التشنيع ظلم وغدر قال
وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح اقول اى كون التقييد
بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة لا يصح على تقدير حمل الحكم على
المصطلح لخروجها عن الحكم بذلك المعنى الا اذا كان الحكم بذلك المعنى شاملا
للنظرية حتى يخص العملية وفي شموله له كلام سيجئ حيث يقول وللقائل ان يقول
اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان
مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع
حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير وستسمع

هنا كانه من الخطاب الوضعي فيدخل في الاقتضاء ان عمم والا ففي الوضع
قال اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشئ لا الشئ نفسه اقول فيه بحث
وهو ان الدليل قد ينسب اليه العلم والمراد حصوله به وقد ينسب اليه
غيره والمراد حصول العلم به منه كما يقال الدليل على وجود الصانع هو العالم
والمراد ان العلم به منه ونظيره ان النظري والضروري يقعان صفتين للعلم
بمعنى ان حصوله يحتاج الى نظر وكسب او لا يحتاج اليهما ويقعان صفتين للمعلوم
بمعنى ان حصول العلم به كذلك فعلم ضعف كل من الوجهين اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان الغرض لا ينافي حصول العلم به من غيره فلو قال اذ الحاصل
من الدليل لما تقرر انه العلم لا غير معين تعلق الجار بالعلم المذكور اذ لا فرق
في المعنى على التقدير لم يرد شئ قال ومعنى حصول العلم عن الدليل انه
ينظر اقول المراد دفع ما يرد على قول المص رحمه الله تعالى وهذا القيد يخرج
التقليد لان المقلد وان كان قول المفتي دليلا له لكنه ليس من الادلة
المخصوصة انه لا يخرجه لان علمه ايضا مستند الى تلك الادلة غايته ان
يكون بالواسطة وتقرير الدفع ان المتبادر من العبارة ان يكون ابتداء
حصول العلم واكتسابه من الدليل بالنظر فيه والاستدلال به او الاستنباط احترازا
عنه او ما يستند اليه بواسطة او وسائط لا يكون داخلا في العبارة قال فلا بد
من زيادة قيد الاستدلال او الاستنباط احترازا عنه اقول اخراج علم الرسول
عليه الصلوة والسلام بقيد الاستدلال انما يصح على رأي من لم يجوز له الاجتهاد
واما على رأي من جوزه فلا يخرج به فهذا يرجع ملاحظة عموم الاحكام فان
اجتهاده في البعض فلا يصدق عليه العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بالاستدلال
قال والمص رحمه الله تعالى توهم انه احتراز عن علم المقلد اقول يعني ان مراد
ابن الحاجب رحمه الله تعالى من زيادة قيد الاستدلال اخراج علم جبريل و
الرسول عليهما الصلوة والسلام والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فقط
حيث اخرجه اولا بقيد من ادلتها ولم يذكر معه علمهما ثم جزم بان قيد
الاستدلال مكرر لانه لم يفد فائدة من ادلتها حتى لو اعترف ان قيد

الاستدلال يفيد اخراج علمهما مع علم المقلد كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول
حيث لم يفد فائدة خاصة لكنه لم يعترف به فبطل ما قيل انما ينسب التكرار
الى الثاني لتأخره في الذكر وان كان الاولى ان ينسب التكرار الى الاول حيث
لم يفد فائدة خاصة بخلاف الثاني اذ افاد ما افاده الاول من الاحتراز
عن علم المقلد والزيادة التي هي الاحتراز عن علم جبريل والنبي عليهما الصلوة و
السلام وظهر ان ما نسب الشارح الى ابن الحاجب نور الله تعالى روحهما الزكية من
ان قيد الاستدلال للاحتراز عن علم جبريل والرسول عليهما السلام بدفع الاستدلال
اللازم على زعم المحقق رحمه الله تعالى وان ما ذهب اليه المحقق رحمه الله تعالى من
التكرار وهم محض فبطل ايضا ما قيل بناء للباطل على الباطل انه قد تبين
بهذا ان ما نقله المولى الشارح من ابن الحاجب رحمهما الله تعالى ان قيد الاستدلال
للاحتراز عن علم جبريل والرسول عليهما السلام لا لدفع الاستدراك لما بينا ان ما
افاده قوله عن ادلتها التفصيلية قد افاده قوله بالاستدلال مع الزيادة
فبقي قوله عن ادلتها التفصيلية مستدركا خاليا عن الفائدة وتبين ايضا
ان ما ذهب اليه المحقق رحمه الله تعالى من اشتمال قوله بالاستدلال على التكرار ليس
بوهم على ما زعم المولى الشارح رحمه الله تعالى غاية ما في الباب انه ليس تكرار محض حيث
افاد مع التكرار امرا زائدا لكنهما لا ينافي اطلاقهما لفظ التكرار الذي نسبه المحقق رحمه
الله تعالى قال فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اقول هذا
السؤال ليس من قبل المحقق رحمه الله تعالى انه ساكت عن علمهما بل هو ايراد
على ابن الحاجب رحمه الله تعالى ابتداء بان قيد الاستدلال زائد قطعا لان قيد
من ادلتها مشعر بالاستدلال لما عرفت ان معنى حصول العلم من الدليل انه بنظر
في الدليل فيعلم منه الحكم فكما يخرج علم المقلد يخرج علمهما ايضا وحاصل الجواب
لا نسلم انه مشعر بالاستدلال لجواز ان يكون حصوله منه بطريق الحدس دون
النظر ولو سلم انه مشعر به لما سبق فذكر الاستدلال بما علم التزاما ولدفع
الوهم او للبيان وذلك لان قوله من ادلتها التفصيلية لا بد منه كره لاخراج
علم الخلاف كما ذكر المحقق رحمه الله تعالى على الاستدلال اما صريحة لتبادر او التزاما

او التزاما كما هو اصلها فعلى الاول قيد الاستدلال لدفع توهم ان الحاصل
من الادلة قد يكون بلا استدلال وعلى الثاني فان لم يعتبر الالتزام في
التعريفات فهو للتصريح بما علم التزاما ولا بد منه في صحة التعريف لفظا وان
اعتبر فهو للاهتمام ببيان المحدود واعتبار هذا القيد فيه قوله دون الاحتراز
متعلق بالكل فزيف ما قيل ان هذا الاعتذار غير مقبول اما كونه للتصريح
بما علم التزاما فلان كون احد القيدين تصريحا والآخر دالا بالالتزام
ان كان بالنسبة الى معنيهما فبطلانه ظاهر اذ كل واحد منهما بل كل لفظ
صريح بالنسبة الى معناه وان كان بالنسبة الى الاحتراز عن علم المقلد فدلالة
كل واحد منهما على الاحتراز المذكور ليس الا بالالتزام واما كونه لدفع الوهم
فلان قوله عن ادلتها التفصيلية انما يوهم خلاف المقصود لو لم يكن
قوله بالاستدلال لدفع الوهم وان اوهم الخلاف فلا فائدة في ذكره المحوج
الى ما يزيل الوهم الناشي عنه بل الصواب هو الاكتفاء بالاستدلال
الذي يفيد فائدته مع الزيادة والخلو عن ايهام الخلاف واما كونه
للبيان فليتمثل ما ذكره في دفع الوهم من غير فرق ولا يخفى على المتأمل
فيما ذكرنا من تحقيق الكلام تزييف كلما حكينا من الجواب والاوهام قال
المذكور في كتب الشافعية رحمهم الله تعالى ان خطاب الله تعالى اقول في
العبارة مناقشة وهي ان المفهوم منها ان يكون هذا الاثبات والنفي
مذكورين في كتبهم وليس كذلك اذ لم يوجد هذه العبارة في كتاب
من كتبهم المشهورة فالاحسن ان يقال المفهوم من المذكور في كتب الشافعية
رحمهم الله تعالى لكلام ما قال في الصفحة الآتية ذكر في بعض المختصرات اه قوله
والمحقق رحمه الله تعالى ذهب الى انه تعريف له ان للحكم المأخوذ في تعريف الفقه
قوله وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى حيث قال وجب تعريف
الحكم وتعريف الشرعية قوله وان كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض
الاشاعرة رحمهم الله تعالى حيث قال وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا وسيأتي
في تحقيق هذا القول ان شاء الله تعالى بيان ان صاحب المنهاج رحمه الله تعالى

ايضا قائل بان التعريف للحكم الشرعي وتزييف وهم من زعم انه عرف الحكم الماخوذ في
تعريف الفقه قال فنقول عرف بعض الاشاعرة رحمهم الله تعالى الحكم الشرعي بخطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين اقول يعني لم يزيدوا قيد الاقتضاء والتخيير وسيجيء انه
اعترض عليه بعدم المنع فزيد او لا شك ان الذين زادوهما ايضا من الاشاعرة
فقد حصل الاتفاق منهم بانه ليس تعريفا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه بل للحكم الشرعي
ابتداء فلا ينافي هذا ما سبق آنفا من طعنه على المصنف رحمه الله تعالى في زعمه ان كونه
تعريفا للحكم الشرعي انما هو راي بعض الاشاعرة رحمهم الله تعالى ولا ما ياتي ان لا خلاف لاحد
من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي ومن عجز عن هذا التوجيه من محشيه
فنقول بالياء التحتاني على ان يكون فاعله المصنف رحمه الله تعالى ولم يدر ان مراده لو كان
ذلك تعالى فقال وان المصنف لم ينقل عن بعض الاشاعرة رحمهم الله تعالى تعريفا بهما
خاليا عن القيدين بل ذكر لهم الاشارة منه الى التعريف المشتمل عليهما قال وهو
ههنا الكلام النفسي الازلي اقول الظاهر ان الضمير راجع الى ما يقع به التخاطب لكن فيه
ضعف لان الكلام النفسي لا يقع به التخاطب اللهم الا ان يقال المراد انه يقع
بسبب افهام التخاطب قال ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا
اقول يعني ان المانع من تسمية الكلام في الازل خطابا نقل الخطاب بامرين معينين
فان شيئا منهما لا يصدق على الكلام الازلي اما عدم صدق الخطاب بالمعنى الاول
عليه فلان التوجيه لا يتصور فيه واما عدم صدقه بالمعنى الثاني عليه ففيه كلام
لانا لا نسلم ان الكلام النفسي لا يقصد منه الافهام بل لا يتعلق قصد
الافهام الا بالكلام النفسي والكلام اللفظي انما هو وسيلة الى افهام النفسي
لا يقال تعلق القصد ينافي القدم لانا نقول متعلق القصد ليس هو
الكلام النفسي بل الافهام وهو حادث بلا مرية فان قيل لم يكن في الازل
من هو متهيئ لفهم قلنا قصد افهام من هو متهيئ للفهم لا يقتضي حضور المتهيئ
له عند القصد بل عند الافهام بالفعل ومثل ذلك بما كتبت الاب كتابا ليقراه
الابن الصغير عند البلوغ فذلك الكلام مقصود منه افهام الابن مع ان
الابن غير متهيئ لفهم في ذلك الوقت قال ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقا

تعلقه بفعل من افعالهم اه اقول دخول خواص النبي عليه السلام في الحد كما يحتاج الى
حمل الافعال على معنى الجنس فكذا يحتاج الى حمل المكلفين عليه كما اشار اليه بقوله ما ليس
بفعل المكلف واخرى بقوله والمعنى خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من حيث
هو فعل المكلف فكان الشارح رحمه الله تعالى انما لم يصرح به لظهوره بعد التصريح بالاول
واما وجه افادة العبارة هذين المعنيين فهو ان الجمع كما اذا عرف باللام قد ينسلخ
عنه معنى الجمعية ويراد به الجنس فيصح اطلاقه على الواحد فكذا اذا اضيف الى معرف
كذلك يراد به ذلك كما تقرر في موضعه واندفع ما قال الفاضل المحقق رحمه الله تعالى
في شرح المختصر لو قال بفعل المكلف لكان احسن ليتناول ما لا يعم من احكام خواص
النبي صلى الله عليه وسلم فقد تلخص من جميع ما ذكر من الاول الى الاخر ان حكم خطابه
تعالى الازلي الواحد في ذاته المتعدد بحسب تعلقه بجنس فعل من جنس المكلف و
هذا ظاهر لمن له ادنى مسكة وان خفي على محشيه فقال انه يدل على انه ذاهب الى ان ههنا
خطابات متعددة يتعلق كل منها بفعل من افعالهم ثم قال الحكمة تنافي ما سبق
من ان الخطاب هو الكلام النفسي فانه صفة واحدة ازلية قائمة بذات الله تعالى
واذا الخطاب سواه يتعلق بشيء من الافعال فالمتعلق بالافعال كلها هو
لا غير قال اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك اقول هذا التوجيه لا يخلو عن
اشارة الى حل ما يختلج في الخاطر ان عد الاباحة من الاحكام التكليفية عدول
عن الحقيقة اذ لا تكليف فيه اصطلاحي قال بعض الفضلاء ان سلب القسمة
فيقال الحكم اما تكليفي او تخييري او وضعي وذكر لان نسبة الحكم الى التكليف لا يقتضي
كونه مكلفا به بل يجوز باعتبار سببه التكليف عن طرفي فعل المكلف كما يؤذن
به العبارة نعم يرد الاشكال على الاستاذ ابي اسحق رحمه الله تعالى حيث جعل
الاباحة تكليفا وان اجيب عنه ايضا في موضعه قال والحكم حادث لكونه متصفا
بالحصول اقول يعني ان الحكم حادث لانه متصف بالحصول بعد العدم وكل ما
هو متصف بالحصول بعد العدم فهو حادث فالحكم حادث اما الصغرى فلما ذكر
من الوجهين واما الكبرى فلانه لا معنى للحدوث الا الحصول بعد العدم قال
والمصنف رحمه الله تعالى اهمل في تفسير الخطاب الوصف ذكر المنافية اقول يعني ان الحق

من السببية والشرطية كما ان تماما من الوصفيات بالاستبداد فكذا المانعية منها بالاستبداد
ولا تنافيه بتلازمها مع الشرطية باعتبار فاذا كان لم يستقل بالاستبداد دخلها كان اللائق تمام
النفران بتصريحها انضافه فاذا لم يصرح بمنافيه بل اكتفى عما لمنه في المتن في ضمن الجهة
عن الغير ونحوهما فقد اهمل في التفسير وذكرها بلا ضغا فقط اولا اما قيل ان المص رحمه
الله تعالى فسر الخطاب الوضعي بان يجعل سببا لو ذكر او شرطا والمانعية في الحقيقة
شرطية ضمنية فان مانعية النجاسة شرطية الطهارة فلم يهمل شيئا وثانيا ما قيل
انه لم يهمل بل اكتفى بما سبق في المتن من ذكره اجمالا بقوله ونحوهما نعم يرد على الشارح
رحمه الله تعالى ان كون الشيء ركنا او دليلا او علامة من الوصفيات ايضا فاوجه
الاقتصار على المانعية قال فاجاب الاشاعرة رحمهم الله تعالى عن الاول اقول هذا
الجواب ليس كما ينبغي لانه نشا من قبل الاشاعرة ان المراد بالحكم ههنا هو الحكم
القديم وهو لا يناسب غرضهم الذي هو بيان الحكم المتعارف بين الفقهاء المنقسم
تارة الى الاقسام الخمسة من الوجوب وغيره واخرى الى الغيرها ولهذا قال صاحب التوضيح
رحمه الله تعالى ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها ونفيها وسيأتي
تحقيقه في توجيه اعتراض المص رحمه الله تعالى ان شاء الله تعالى فلو اجاب ههنا بمنع
قدم الخطاب بان يراد به ما خوطب به كان مناسبا كما لا يخفى ولم يرد شيء مما ذكر
قال وعن الثاني بان او ههنا لتقسيم المحدود اقول يعني ان ذكر او في الحد ان ادى
الى التقسيم فباطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان ادى الى تقسيم
المحدود فجائز لعدم الاخلال بالتعريف ثم قيل ان تناول القسمين لفظ من
الفاظ الحد فهو تقسيم للحد كما اذا قيل الجسم ما تركب من جوهرين او اكثر يكون تقسيما
للمحدود ولو قيل الجسم ما تركب من جوهرين فصاعدا او ما له ابعاد ثلثة يكون
تقسيما للحد قال وانت خبير بان لا توجيه لهذا الكلام اصلا اه اقول اعلم
ان الاشاعرة رحمهم الله تعالى في هذا المقام ثلث فرق على ما ذكره المحقق عضد الدين
رحمه الله تعالى في شرح المختصر منهم من لم يسم الوضعي حكما ومنهم من سماه حكما و
زاد قيدا او الوضع ليندرج في الحد ومنهم من سماه حكما وادرجه فيه بجعل الاقتضاء
اعم من الصريح والضمني والمص رحمه الله تعالى ههنا لم يذكر الفرقة الاولى واختار مختار

الثانية ورد مختار الثالثة بان الحكم الوضعي له مفهوم وهو الخطاب بان هذا
سبب ذلك ونحوه والحكم التكليفي له مفهوم آخر مباين للاول وهو الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وانما حكمنا بالمباينة بينهما لان
الاول ما يفهم منه تعلق شيء بشيء وهو لازم له والثاني ما يفهم منه وجوب
فعل ونحوه وهو لازم له واللازمان متباينان وقد تقرر ان تباين اللوازم
ملزوم لتباين الملزومات مثلا في ايجاب الصلوة لدلوك الشمس بقوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس حكمان مختلفان في الحقيقة ايجاب الصلوة وجعل الوقت سببا
فالخطاب الذي تعلق باقامة الصلوة يصدق عليه انه خطاب متعلق بفعل
المكلف بالاقتضاء بخلاف الخطاب المتعلق بالدلوك فانه لا اقتضاء فيه اصلا نظرا
الى ما تعلق به نعم قد فادته خطاب فيه اقتضاء وبمجرد ذلك لا يندرج في الحد كما لا يخفى
فان قيل قول المص رحمه الله تعالى ولزوم احدهما الآخر في صورة اه يعني لزوم
الوضعي للتكليفي في صورة يوجد فيها الدلالة على التعلق لا يدل على اتحاد
مفهوميهما بحسب الخارج كما هو حكم المتساويين والاخص مع الاعم يدل على
انتفاء المباينة بينهما اذ اللازم هو الخارج المحمول قلنا قد تقرر في موضعه
ان اللازم قسمان محمول وغير محمول كلزوم الاضاءة لطلوع الشمس فظهر
مما ذكرنا امور الاول ان كلام المص رحمه الله تعالى ههنا ليس مع الفرقة الاولى
فاندفع به الاعتراض الاول الثاني ان الحكم الوضعي مباين للتكليفي فاندفع فع
به الاعتراض الثاني الثالث ان المراد بقوله لان المفهوم من الحكم الوضعي
الى آخره ليس تفسير الحكم الوضعي اذ قد عرف سابقا كلا منهما بل بيان للازمي
الحكمين لبيان التباين بينهما ولهذا قال المفهوم من الحكم الوضعي والمفهوم من
التكليفي ولم يقل مفهوم الحكم الوضعي ومفهوم التكليفي فاندفع به التسامح
وظهر انه لو قال المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء لم يحسن بل لم يجز
فكيف ان يكون المعنى ذلك فليتامل فانه دقيق وبالقبول حقيق قال ذكر
في بعض المختصرات ان الحكم اقول عرف صاحب المنهاج رحمه الله تعالى او لا
الفقه بالتعريف المذكور ثم اورد اعتراضا عليه مع جوابه ثم بين دليله

المتفق عليه ثم قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن من اثباتها
ونفيها لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب اما المقدمة ففي الاحكام
ومتعلقاتها وافهما بان الاول في تعريف الحكم خطاب الله تعالى اه وذهب
الشارح رحمه الله تعالى الى ان الحكم اشارة الى الحكم الشرعي المعهود بمعنى انه
ليس الحكم المذكور في تعريف الفقه بل في ضمن قوله من تصور الاحكام او
قوله ففي الاحكام وظاهر انه شريعة ويدل على ما ذكره امور الاول تصريح
المحققين رحمهم الله تعالى من شراحه ان المعرف هو الحكم الشرعي الثاني ان
مراده لو كان المذكور في التعريف لما وسط بينها بالامور الاجنبية الثالث
ان سوق كلامه حيث قال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام ليتمكن
من اثباتها ونفيها ينادي على الصوت ان المقصود من التعريف بيان
المحمولات التي هي الاحكام الشرعية لا بيان قيد في التعريف فرابع ما قيل
اولا ان بعض العلماء الشافعية رحمهم الله تعالى لما عرف اصول الفقه في بعض
تصانيفه بقوله معرفة دلائل الفقه اجمالا اه والفقه بقوله العلم بالاحكام
الشرعية اه اورد عقيب ذلك قوله ولا بد للاصولي من تصور الاحكام
ليتمكن من اثباتها ونفيها وجعل هذا الكلام ذريعة الى البداية بالبحث
بتعريف الحكم فعرفه بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فسياق كلامه
دليل واضح على ان الحكم الماخوذ في تعريف الفقه عنده هو الحكم المعرف
بالخطاب المذكور وقول المصنف رحمه الله تعالى روح لما عرف الفقه بالعلم
بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية جار على سنن كلامه
اذ هو بصدد نقل كلامه وثانيا ان اطلاق لفظ الحكم في كلام هذا البعض
وايراد تعريفه عقيب تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية اه دليل واضح
على انه جعل الخطاب المتعلق بافعال المكلفين تعريفا لمطلق الحكم الماخوذ
في تعريف الفقه وهو من الاشاعرة رحمهم الله تعالى فكلام المصنف رحمه الله تعالى
حق لا خفاء فيه ووجه دفعهما ظاهر لمن تأمل فليتأمل قال قال المصنف رحمه
الله تعالى اذا كان هذا تعريفا للحكم اه اقول يعني ان المصنف رحمه الله تعالى قال

قال في حواشيه على التوضيح بناء على ما توهم من ان هذا تعريف للحكم الماخوذ
في تعريف الفقه عند بعض الاشاعرة رحمهم الله تعالى وللحكم الشرعي عند البعض رحمهم
الله تعالى الآخر منهم ان كان هذا تعريفا للحكم اي الحكم المصطلح بمعنى الشرعي في
تعريف الفقه يتوقف على الشرع فيكون قيد الشرعي مفيدا مخرجا للوجوب ونحوها
اذ لو حمل على معنى ما ورد به خطاب الشارع لم يفد معنى زائدا على الحكم المفسر
بخطاب الله تعالى واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي في قولهم الحكم الشرعي
الذي جعل ما في التعريف مع وصف جملة ما ورد به خطاب الشارع لا ما
يتوقف على الشرع لان المحدود الذي هو الحكم الشرعي ح يكون اخص من الحد
الذي هو خطاب الله تعالى اه فتناول الحد مثل وجوب الايمان مع ان المحدود
لا يتناوله اي حين اذ قيد بالشرعي بمعنى الموقوف على الشرع لعدم توقف وجوب
الايمان على الشرع كما سبق قال فالحكم على هذا اسناد امر آخر اقول يعني ان الحكم
المذكور في تعريف الفقه على تقدير ان يكون التعريف المذكور للحكم تعريفا للحكم الشرعي
اسناد امر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق اه لانه لو اريد ذلك لكان ذكر
الشرعية في تعريف الفقه مكررا لما سبق ان الشرعي في قولهم الحكم الشرعي على تقدير ان
يكون خطاب الله تعالى اه تعريفا للحكم الشرعي ما ورد به خطاب الشارع لئلا
يكون الحد اعم من المحدود فاذا اريد بمجرد الحكم الخطاب المذكور يكون ذكر الشرعي
ما ورد به خطاب الشارع تكرارا بالضرورة لانها من الحكم ح اذ لا يمكن ان
يراد بالشرعية الواقعة صفة للاحكام ما يتوقف على الشرع لان المفروض ان
التعريف بالمعنى الاعم للحكم الشرعي فرابعها قيل اذا كان الحكم الماخوذ في تعريف
الفقه بمعنى الخطاب المذكور كان الشرعي داخلا في مفهوم الحكم الماخوذ في تعريف الفقه
فهذا الشرعي الداخل في مفهومه يكون بمعنى ما ورد به خطاب الشارع وذا لا ينافي
ان يكون الشرعية الماخوذة في تعريف الفقه صريحا بمعنى المتوقف على الشرع فلا يلزم
التكرار قال والفقهاء رحمهم الله تعالى يطلقونه على ما ثبت بالخطاب اقول مراد المصنف
رحمه الله تعالى من هذا الكلام التوطئة لايراد الاعتراض ولما كان المتبادر من
ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى ان يكون استعمال الفقهاء رحمهم الله تعالى الحكم فيما ثبت

بالخطاب بطريق المجاز وجهه بان المراد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء رحمهم الله
تعالى حقيقة في الثابت بالخطاب وان كان مجازا في المزدوون الاسناد فانه
يسمى مجازا لغويا سواء كان شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا كما تقرر في مباحث
الحقيقة والمجاز وانما حكم بكونه مجازا لغويا لان المصدر وهو الحكم اطلق على
المفعول وهو المحكوم به فان المراد بالمفعول ههنا اثر للفعل مترتب عليه كالمخلوق
فانه اثر للخلق مترتب عليه **قال** اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب
من البعض **اقول** حاصل الاعتراض الاول ان هذا التعريف بالمباين لان
الحكم المعرف صفة فعل المكلف والخطاب المعرف صفة الله تعالى باعتبار كونه
كلاما وصفتاهما متباينان بالضرورة وحاصل الجواب الاول عنه منع التباين
نظرا الى الواقع والاستقلال وحاصل الثاني منعها نظرا الى الواقع وتسليمها نظرا
الى الاستقلال بناء على التسامح وحاصل الثالث منعها نظرا الى الواقع بناء على
الاتحاد بالذات بمنع كون الحكم صفة فعل المكلف وتوضيح ما نقل عنه رحمه الله تعالى
ان الحكم الذي هو خطاب الله تعالى امر له تعلق بجانبين لان الخطاب توجيه الكلام
نحو الغير فان اعتبر من جانب الفاعل يقال له الايجاب وان اعتبر من جانب
المفعول وهو فعل المكلف يقال له الوجوب فالحكم شيء واحد تعرض له تعلقان
يوصف بهذا الاعتبار تارة وبذاك اخرى فالايجاب والوجوب متحدان في
الموصوف الذي يقومان به وهذا معنى قوله وهما متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار فان قيل الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة
الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا قلنا ذلك في الامور
الحقيقية والكلام ههنا في الاعتبارية ولهذا اثبتنا اولا انه صفة للفعل
من القول ثم حكم بالاتحاد بالذات واعترض عليه بانه لا يبقى فرق بين
الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل واجيب بان الحكم هو القول النفسي للطلب
بمعناه المصدري والدليل هو القول اللفظي الطالب بمعنى المفعول واعلم ان منه
نكتة ذكرها المحقق عضد الملة والدين رحمه الله تعالى كانه قصد فيها الرد على
ابن سينا حيث اطلق القول في الشفاء بان التأثير والتأثر واحد بالذات

مطلب في بيان الايجاب والوجوب

بالذات متغاير بالاعتبار حيث حكم بان التعليم والتعلم والتحريك والتحرك و
امثال ذلك واحد بالذات متغاير بالاعتبار فليتأمل **قال** الاول ان
المقصود تعريف الحكم المصطلح **اقول** اعلم ان الاشاعرة رحمهم الله تعالى انما اوردوا
الحكم في كتبهم كاستمداد الاصول من الاحكام لكون معرفتها من المبادي التصورية
ولهذا قال صاحب المنهاج رحمه الله تعالى ولا بد للاصولي من معرفة الاحكام ليتمكن
من اثباتها ونفيها وقال ابن الحاجب رحمه الله تعالى واما استمداده فمن الكلام
والعربية والاحكام وقال شارحه المحقق رحمه الله تعالى واما الاحكام فالمراد
تصورها لان المقصود اثباتها ونفيها في الاصول اذا قلنا الامر للوجوب
وفي الفقه اذا قلنا الوتر واجب ولا شك ان ما ثبت او نفي انما هو من اثار
الخطاب لا هو نفسه ثم ان الذاكرين الحكم لهذا الغرض بعد ما عرفوه بهذا التعريف
ونقلوا عن المعتزلة رحمهم الله تعالى الاعتراض الاول من الاعتراضات السابقة
اجابوا عنه بتسليم قدم الحكم كما نقل منهم ان الشارح رحمه الله تعالى سابقا والظاهر
ان مراد المفصل رحمه الله تعالى الاعتراض عليهم والمناقشة معهم بانهم بعد ما ذكروا
الحكم لهذا الغرض كيف يصح تعريفهم اياه بالخطاب القديم كما اعترفوا به في الجواب
عن اعتراض المعتزلة فيظهر ضعف كل من الاجوبة الثلثة المذكورة ههنا اما
الاول فلان فيه اعترافا بفساد الجواب الاول المقبول عندهم فان صح هذا بطل
ذاك وان صح ذاك بطل هذا واما الثاني فلانه ان ما اراد ان اطلاق الحكم على
الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فلا نسلم ذلك كيف وقد صرحوا بانه
حقيقة فيها بالنظر اليه والمقصود بالبيان ذلك فقط وان اراد انه كذلك بالنظر
الى الاصل المنقول عنه سلمناه لكنه لا يفيدكم ولا يضرنا واما الثالث فلان فيه
تسليم كون الحكم نفس خطاب الله تعالى وقد عرفت انه لا يناسب الغرض والاتحاد
بالذات الذي ذكره على تقدير صحته لا يفيد لان الغرض للحكم في الاصول انما هو
لكونه صفة لفعل المكلف تناسب الغرض غايته ان لا يكون حقيقية ولا ضير
فيه اذ لا دخل لها في المقصود فيكون مبنيا على التغاير بالاعتبار فلا يفيد
الاتحاد بالذات وايضا انا لا نراد بقوله وليس للفعل منه صفة نفيها حقيقة

كانت او اعتبارية فلا تم ذلك قوله فان القول ليس متعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم
قلنا ذلك لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة فانه من البين ان الوجوب
صفة لفعل معدوم لانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد يأثم المكلف
وان اراد به انه ليس له منه صفة حقيقية سلمناه لكنه لا يفيد لان المقصود ثم
يكون صفة اعتبارية كالوجوب **قال** وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا
التعريف **اقول** يعني ان السؤال بعدم الانعكاس لا يرد على مذهب ابن الحاجب رحمه الله
تعالى لانه انما يرد اذا اعترفوا باتصاف فعل الصبي بالحكم الشرعي وبكون الصحة والفساد
من الاحكام الشرعية وليس كذلك اما الاول فلانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي
الا وجوب اداء الحق من له وذلك الوجوب ليس على الصبي بل على الولي ثم لا يخفى
اي بعد ما علم ان لا حكم بفعل الصبي شرعا علم ان ليس ههنا الا تعلق الحق بماله او
ذمته وظاهر ان شيئا منهما لا يدخل في تعريف الحكم وان انعم العباد مقام المكلفين
لانتفاء تعلق الخطاب بالافعال بل يتعلق الحق بالذمة والمال لا يقال تعلق الخطاب بتعلق
الحق بهما تعلقه بالافعال في المآل لان منشأ الغفلة عن معنى قوله ثم لا يخفى كما لا يخفى
فاندفع به رد المصنف رحمه الله تعالى ثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء
الولي حكم آخر مترتب عليه واما الثاني فلتصريحهم ايضا بان الصحة والفساد ليسا من الاحكام
الشرعية لان الصحة عبارة عن كون الفعل الآتي به موافقا لما ورد به خطاب الشارع
والفساد عبارة عن كونه مخالفا له وظاهر انهما لا يعرفان بالشرع بل بالعقل ككون
الشخص مصليا او تاركا للصلوة واذا لم يكن الصحة من الاحكام الشرعية لم يكن جواز
البيع منها ايضا لان معنى جوازه صحته واما معنى كون صلوته مندوبة فهو ان الولي
مامور بان يحرض على الصلوة ويامره بها فيرجع ايضا الى فعل الولي فاندفع بعبارة
هذا الوجه رد المصنف اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة
وباشارته رده ايضا بما ذكر سوى كونها مندوبة اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان الظاهر ان المراد بكونه الآتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له كونه كذلك
بالنظر الى الآتي للفعل وذلك لا يصح في حق الصبي اذ لم يرد بفعله خطاب الشرع كما عرف
في الوجه الاول ولعل بهذا الوجه اشار الشارح رحمه الله تعالى الجواب عن الرد اولا

اولا عن الجواب عن الرد ثانيا ههنا ابحاث الاول ان الآمدي صرح في الاحكام
بان الصحة والفساد والبطلان من الاحكام الوضعية فكيف لا يكون من الاحكام
الشرعية فان قيل قد رده ابن الحاجب رحمه الله تعالى بانها امور عقلية لان الصحة
اما كون الفعل مسقطا للقضاء واما موافقة امر الشرع والبطلان والفساد
نقيضها قلنا ما ذكره مختص بصحة العبادات وفسادها وكلامنا في المطلق ومع
ذلك ليس بمستقيم كما اشار اليه المحقق رحمه الله تعالى لانا بعد ورود امر الشارع بالصلوة
بالتيمم نحتاج في معرفة كونها صحيحة او غير صحيحة بمعنى كونها مسقطا للقضاء او لا
الى توقيف من الشارع لان بعضها لا يسقط القضاء كصلوة المتيمم المقيم وفاقد
الطهورين والمربوط والاعمى المتحير الذي تحرى لم يبين ان في انائين طاهر ونجس
فاختلف تحريهما والبصير المتحير تحريه فيهما وبعضها يسقط كصلوة المتيمم المسافر والعاجز
عن استعمال الماء لمرض ولا يعرف ذلك بمجرد العقل الثاني ان فيما ذكره خلط الاصطلاح
فان كون الصحة والفساد عبارتين عما ذكر انما هو مذهب المتكلمين رحمهم الله تعالى
واما مذهب الفقهاء من الحنفية رحمهم الله تعالى فهو ان الصحة كون الفعل مسقطا
للقضاء والفساد بخلافه صرح به في كتبهم وقد عرفت ان الثاني شرعي وان لم يكن
الاول كذلك الثالث ان المتبادر من قوله ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة
انهما ايضا يعرفان بالعقل وليس كذلك لانهما حسيان يعرفان بالحس ويمكن
ان يدفع بانهما ايضا يعرفان بالعقل لكن بواسطة الحس الرابع ان الصحة والفساد
في العبادات غيرهما في المعاملات اذ هما في الاولى ما قد عرفت على الخلاف وفي
الثانية عبارتان عن ترتب الاثر المطلوب منها عليها وعدمه فلا يصح قوله
ومعنى جواز البيع صحته لانه مبني على الاتحاد كما عرف في تقريره الخامس ان
الصبي يثاب على صلوته ولا يعاقب على تركها كما تقرر عندهم فلا وجه للتوجيه
السادس ان التوجيه الذي ذكره مما لا يدل على كون صلوته مندوبة باحدى
الدلالات الثلاث فكيف يكون معناه ذلك والجواب عنها موقوف على مقدمة متين
الاولى ان الوجوب والندب كما انهما يثبتان بامر الشارع كذلك يثبتان
بامر غيره كاولي الامر والوالد ونحوهما ممن اوجب الشارع طاعته الثانية

ان الصبي المميز وان لم يكن اهلا لفهم خطاب الشارع كما قال الامدي رحمه
الله تعالى في الاحكام ان الصبي المميز وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز غير
انه ايضا غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى وكونه
متكلما مخاطبا مكلفا للعباد ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله
تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف لكنه اهل لفهم خطاب الولي
كما قال فيه ايضا ان الامر بصلوة المميز ليس من جهة الشارع وانما هو من
جهة الولي لقوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك
لانه يعرف الولي وتفهيم خطابه بخلاف خطاب الشارع على ما تقدم اليه هذا كلامه
اذا عرفت المقدمتين عرفت ان كون الصبي مثابا على فعله وكون فعله
مندوبا لا يقتضي شيء منهما كونه مأمورا من قبل الشارع ابتداء بل يجوز
كل منهما بامر الولي المامور من قبل الشارع فكانه قال ومعنى كون صلوته
مندوبة كونها مندوبة من قبل الولي لا الشارع ابتداء فلا يكون من الاحكام
الشرعية فاندفع الاشكال لان قبل الامر حقيقة في الوجوب كما تقرر فيجب
ان يجب على الولي ان يامر الصبي بالصلوة بمقتضى الحديث ويجب على الصبي
الصلوة بمقتضى امر الولي الواجب الطاعة بالشرع ولكن الامر حقيقة في الندب
ايضا عند البعض رحمهم الله تعالى كما يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى فلا اشكال
قال ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس اقول في كل من السوال
والجواب بحث اما في الاول فلانه ساقط عن اصله لان المراد بالخطاب على
ما زعم المص رحمه الله تعالى ما هو من صفات الله تعالى لا الاثر الثابت بالخطاب
فكيف ينتقض بالحكم الثابت بالقياس اللهم الا ان يقال انه كلام على التنزل
واما في الثاني فلانه انما يستقيم اذا وجب كون كل قياس صوابا وليس كذلك
اذ كل مجتهد يخطئ ويصيب اللهم الا ان يقال كونه مظهرا للحكم اعم من ان يكون
بحسب الواقع او ظن المجتهد قال والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب
الله تعالى اقول فيه بحث لانه ان اراد بخطاب الله تعالى خطابه الازلي
فلا وجه لتخصيص السوال بها لان القران ايضا كاشف عن الخطاب الازلي

مطلب مهم

الازلي وان اراد به الخطاب اللفظي فلا نسلم ان كلا منهما كاشف عنه فالحق
ان السوال غير وارد فيما ثبت بهما لان كلا منهما كاشف عن الخطاب الازلي
كالقرآن بخلاف القياس فانه كاشف عن علة مستنبطة من موارد الكتاب
والسنة والاجماع الكواشف عن ذلك الخطاب ولذا عدت الثلثة اصولا مطلقة
وهو اصل من وجه دون وجه كما سيأتي ان شاء الله تعالى قال ولقائل
ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه اه اقول يعني ان المص رحمه الله تعالى
قد جوز فيما سبق حمل الحكم على المصطلح فعلى هذا ذكر العملية لا تأثير البتة لان فائدته
كما سبق الان خروج مثل وجوب الايمان ومثل كون الاجماع حجة والاول
خارج عن تعريف الفقه بقيد الشرعية والثاني عن تعريف الفقه بقيد الاقتضاء
او التخيير وفيه بحث لان مثل كون الاجماع حجة من الخطاب الوضعي فان
عمم الاقتضاء لم يخرج مثله كما ذكر عنه بذكر القيد ثانيا ولم ايضا والا فيدخل
بقيد او الوضع قال لانا نقول مح لا يخرج بقيد العملية اقول فيه بحث
لان عدم خروجه به انما يلزم اذا لم يكن معنى العملية ما يتعلق بفعل
الجوارح فكانه بنى الجواب على عبارة السائل حيث قال وجوب العمل بمقتضاها
وظاهر ان ليس العمل ههنا بمعنى العملية في تعريف الفقه لانه اما بمعنى وجوب
الاستدلال بها والافتاء بموجبها واما بمعنى وجوب الامتثال بها والعمل
بموجبها اعم من فعل القلب والجوارح اذ تلك الادلة لا يقتضي العمل بالجوارح
البتة وذلك ظاهر واما قوله ويمكن ان يقال يعني ح وجوب قوله ولقائل ان يقول
فيرد عليه ان العملية ح ان كانت بمعنى ما يتعلق بفعل الجوارح فلا وجه
لتخصيصها باخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس بل يخرج ايضا
وجوب العمل بمقتضى الثلثة لما عرفت آنفا وان كانت بالمعنى الاعم فلا يفيد
اخراج ما ذكر لانه مندرج فيه كما لا يخفى قال وعند الاشاعرة رحمهم الله تعالى
ما ورد به خطاب الشارع اه اقول هذا رد لكلام المص رحمه الله تعالى في تقريره
ان ما في العبارتين عبارة عن حكم الفعل وقد تقرر عندهم ان لا حكم
لافعال العقلاء قبل ورود الشرع فظهر ان كل حكم من احكام افعالهم

موقوف على الشرع فيكون قولنا ما ورد به خطاب الشارع وما لا يدرك
لولا خطاب الشارع في المآل واحدا بالضرورة فلو كان خطاب الله تعالى
تعريفا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه على ما زعم المص رحمه الله تع لا للحكم
الشرعي مطلقا لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة سواء قرئ بما ورد به خطاب
الشارع او بما لا يدرك لولا خطاب الشارع فليتأمل فيما ذكرنا فان من
غفل عن هذا فقد اكثر ما يهذي قال واقول انما يلزم ذلك لو كانت
هذه الاحكام اقول يمكن دفعه بان ما ذكر من التواضع والجود ونحوهما
وكذا اضدادها مستعمل في الملكات النفسانية والاخلاق الباطنة كذلك
يطلق على اثارها التابعة لها من افعال الجوارح بحيث حكم في الاول بان
الاحكام المتعلقة بالامور المذكورة غير عملية اراد بها تلك الملكات والاخلاق
بقرينة قوله تارة اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية واخرى
كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك وههنا اراد
بها تلك الاثار بقرينة قوله حسن بعض الافعال وقبحها يدرك ان عقلا و
بعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاولى لا يكون من الفقه
بل هو علم الاخلاق فان من الظاهر ان الملكات النفسانية والاخلاق
الباطنة ليست بافعال قال المصطلحين اثار فيه رحمهم الله تعالى ه
اقول قال الامام رحمه الله تع في المحصول ان قولنا لا يعلم كونها من الدين
ضرورة احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم مثلا فان ذلك لا يسمى
فقها وظاهر عبارته مشعر بان ذكر القيد اذا لم يذكر لزم ان يسمى العلم
بما ذكر فقها ولهذا اعترض عليه المص رحمه الله تع لكن الشارح رحمه الله تع اخرجه
عن الظاهر بان معنى لا يسمى فقها لا يدخل في مسمى الفقه ولا بعد منه في اصطلاحهم
بقرينة ما صرح به في قيد العملية انه احتراز عن العلم بكون الاجماع والقياس و
خبر الواحد حجة فان كل ذلك الاحكام شرعية مع ان العلم بها ليس من الفقه
ثم الدليل على كونه اصطلاحهم ذلك ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى في
الوسيط والامام الرازي رحمه الله تع في المحصول والقاضي البيضاوي رحمه الله

الله تعالى في غاية الوصول والعلامة الشيرازي ومن تبعهم رحمهم الله تعالى
في شرح مختصر ابن الحاجب رحمه الله تع وشراح المنهاج رحمهم الله تع بانهم
ان قولنا المكتسب عن ادلتها التفصيلية احتراز عن العلم بوجوب الصلوة
والصوم والحج والزكوة مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة ومراد بهم
من اشتهر ما اشتهر في زمن المجتهدين لان كلامنا في الضرورة والاشتهار انما هو
بالنظر اليهم فلا عبرة بالاشتهار في غيره ما لم نحن لم يدرك ما ذكرنا حتى شنع
على الشارح رحمه الله تعالى وقصر الاصطلاح على الامام فقد قصر عن درك
الحق ونيل المرام وسجل على نفسه بالقصور وواضح الحرمان بالمرة عن الدراية
والرواية قال بان المراد بالاحكام الكل الكلاه اقول قيل ههنا قسم
آخر محتمل وهو ان يراد بعض معين ليس له نسبة معينة الى الكل كالعشر
والثلث مثلا وهو باطل لانه مندرج في القسم الرابع لانه داخل تحت المطلق
اذ الاطلاق ليس بقيد هناك قال فلا يعلم احكامها جزئيا اقول
اى لا يعلم حكم كل حادثة معينة من جزئيات الحوادث بانه الوجوب او
الحرمة او غير ذلك لانها وان تناهت في نفسها كما هو الحق لكنها من الكثرة
بحيث لا يفي بها القدرة البشرية ولا كليا تفصيليا اى لا يعلم حكم كل
حادثة جزئية من جزئيات هذا النوع من الحوادث وحكم كل حادثة جزئية
من جزئيات ذلك النوع منها بانه الوجوب او الحرمة او غيرهما لانه موقوف
على ان يعلم تلك الانواع الحاصرة للافراد ولا وجودها بحيث يمكن تحصيلها
لان الحوادث من الاختلاف بحيث لا يدخل تحت الضبط والحصر فلا يتحصل تلك
الانواع بالضرورة قال واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية اقول يعني ان كمية
الكل مجهولة لما عرفت انه لا يحاط ولا يدخل تحت الضبط ولا نسلم ان الجهل بكمية
الكل بهذا الوجه يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره بالضرورة
ولم نذكر هذا الوجه صريحا اتكالا على السبوع وهذا اى استلزام جهالة كمية الكل
جهالة كمية الكسور المضافة اليه يظهر انه لا يحصل ان يراد اكثر الاحكام لانه عبارة
عما فوق النصف وهو ايضا مجهول لانه انما يعلم كميتها اذا علم الكل بان يوجد بالفعل

ويدخل تحت الضبط والحصر بوجه من الوجوه المعتبرة والاحكام ليست كذلك
كما عرفت فاضمحل ما قيل ان الجهل بنصف الشيء لا يستلزم الجهل باكثر الشيء
كما في مقدار حنطة جعلناه قسمين بالتخمين فانا لا نعلم ان هذا القسم نصفه
بالتعيين وربما يعلم جزما ان هذا القسم اكثر وذلك لان ما ذكره موجود
وداخل تحت الضبط بالحس بخلاف ما نحن فيه من الاحكام فيكون قياسها
عليه قياسا مع الفارق **قال** وههنا بحث وهو ان من الاحكام اه **اقول**
حاصله ان جعل كل الاحكام مقابلا لكل واحد منها غير صحيح اذ معرفة كل
الاحكام موقوفة كل واحد وبالعكس غاية الامر ان يعتبر في الاولى ضوابط
حاصرة لها دون الثانية ومجرد ذلك لا يستقيم ان بحيث يختلف حكمهما فان ادعى
المص رحمه الله تعالى الفرق بينهما والتزم ان معرفة جميع الاحكام اعم من معرفة
كل واحد او البعض فقط وعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك ولا يصح تعليل
عدم ارادته به لجواز ان لا تناهي في نفس الامر ويحصل المقصود في ضمن
البعض المذكور فان قيل لا وجه لالتزام المص رحمه الله تعالى ذلك لانه ان
اراد بكونه اعم العموم المصطلح يسبق قوله بعد نفيه ولا يراد كل واحد عينا
لان الخاص ينتفي بانتفاء العام وان اراد به الشمول فعدم تناهي الحوادث
كيف لا ينافيها قلنا المراد الاول ولا عبث في كلامه لان الخاص وان
كان ينتفي بانتفاء العام لكن ارادة الخاص لا ينتفي بانتفاء ارادة
العام لا هو **قال** والظاهر انه اراد اه **اقول** هذا جواب عن البحث بان بيان
المغايرة بين الكل وبين كل واحد ليصح التقابل بينهما الا ان في قوله حيث
علله بحثا وهو ان التعليلين لا يجديه نفعا في تعيين هذين المعنيين اما
الاول فلان الحوادث الاتية ايضا غير متناهية بمعنى انها لا يدخل تحت
الضبط والحصر فما وجه ضم الاحكام الماضية الى الاتية واما الثاني فلان
الوقوع والدخول في الوجود على التفصيل ليس بلازم في ثبوت الادراك
لجواز ان يثبت بالنظر الى الاحكام المفروضة الوقوع فلو قال والظاهر
انه قصد بالكل مجموع الاحكام سواء كانت الماضية والاتية فقط وبكل

وبكل واحد ما بلغت اليه ذهن المجتهد سواء وقعوا ولا حيث على الى الخرم لم
يرد عليه شيء **قال** ولما اجاب ابن الحاجب رحمه الله تعالى اه **اقول** اراد بيان
ان قول المص رحمه الله تعالى ولا التهيؤ للكل اه رد على ابن الحاجب رحمه الله
تعالى لكنه لوضح اثناء تقريره الى ان في عبارته تساهلا لان المفهوم منها ان مراد
ابن الحاجب رحمه الله تعالى بالاحكام التهيؤ وليس كذلك بل اراد بهما المجموع واراد
بالعلم بالمجموع التهيؤ لذلك وقوله ولما فسر التهيؤ بكون النفس له اشارة
الى ان قول المص رحمه الله تعالى ولا يراد اه يكون بحيث رد لتفسير ابن الحاجب
رحمه الله تعالى التهيؤ بما ذكر بوجوه اربعة اجاب الشارح رحمه الله تعالى عن
كل منها يمكن رد الاول والرابع اما رد الاول فبان معنى التهيؤ اذا كان
ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى واعترف به يكون منعه كون عدم تبين معرفة بعض
الاحكام لبعض الفقهاء رحمهم الله تعالى من حيث منافيا له بالمعنى المذكور بعيدا
والمذكوران في معرض السند لا يصلحان للسندية اما الاول فلان تعارض الادلة
لا يقتضي الجهل بالحكم كما ذكر الشارح رحمه الله تعالى في بحث المعارضة والترجيح
انه يجوز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الراي الصحيح اذ لا مانع من
ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما والحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من
الدليلين واما الثاني فلان الشارح اذا لم يزل مدة الحيوة فعدم معرفة
بعض الاحكام بمثل ذلك الشارح كيف لا يكون منافيا للتهيؤ القريب بالمعنى
المذكور واما قوله او معارضة الوهم العقل اه مرتبط بقوله او الخطاء في
الاجتهاد
ولا كلام فيه واما رد الرابع فبان استعمال العلم في الملكة وان كان شايعا
لكنه اذا اطلق ولم يذكر له متعلق ولم يقدر حين اذا ذكر او قدر يتعين معنى
الادراك والتحقيق ان المعنى الحقيقي للفظ العلم على كل منهما اه هو الادراك
ولهذا المعنى متعلق هو المعلوم وله تابع في الحصول يكون ذلك التابع وسيلة
اليه في البقاء هو الملكة وقد اطلق لفظ العلم على كل منها اما حقيقة عرفية
او اصطلاحية او مجازا مشهورا فاذا ذكر بلا تعرض للمتعلق يجوز ارادة

كل من الثلثة بحسب المقام واما اذا قرن بذكر المتعلق يتعين الاول فان قيل
سلمنا ان الملكة لا تراد بالعلم لكن لم لا يجوز ان تراد بالعلم بالاحكام مجازا بطريق
اطلاق اسم السبب على المسبب نظرا الى الحدوث او العكس نظرا الى البقاء قلنا
لان المجاز لا بد له من قرينة تمنع المعنى الحقيقي وترجح المجازي وههنا لا وجود
لها ولهذا قال المحقق رحمه الله تعالى لا دلالة للفظ عليه اصلا فان قيل قد منع المحقق رحمه
الله تعالى ههنا ارادة المعنى القريب من العلم بالاحكام وقد قال فيما اختاره من التعريف
مع ملكة الاستنباط فيما اراده بها ثمة فنحن نريد به ههنا وما اوردوه علينا ههنا
فوارد عليه ثمة والدفع الدفع قلنا لا وجه لان مراده بملكة الاستنباط ثمة على ما ذكره
الشارح رحمه الله تعالى ملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام فاين ذلك من
ملكة استنباط حكم كل واحد من الحوادث من ادلتها ولو اراد استنباط الاحكام
من ادلتها اخترنا ان مراده بالاحكام البعض ولا فساد ههنا لانها ليست
بفقه بل شرط لكون العلم بالاحكام المذكورة فقها كما سياتي فتدبر ولا تكن من الغافلين
قال تعريف مخترع للفقه بحيث ينضبط معلوماته اقول يعني ان المحقق رحمه الله تعالى
لما حكم بفساد التعريف المنقول عن الشافعية رحمهم الله تعالى بعدم تبين المراد
منه بحيث لم ينضبط به معلوماته اختار تعريفا ضابطا لها فان الاحكام
التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها امور معلومة مضبوطة
وقد جعل الفقه عبارة عنها فقط بناء على شرط اقتران الحكم به كما سيأتي ولا
يخرج المعلومات عن الانضباط قال الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي اه
اقول هذه الصورة مبنية على فرض محض لانها مستبعدة لان هذه الملكة انما
يحصل منها ادراك جزئيات الاحكام مرة بعد اخرى كما هو شان سائر الملكات
والتعريف انما هو بالنظر الى الافراد الواقعة او الممكنة فلا يليق بمثل الشارح
رحمه الله تعالى ان يعترض بمثلها على مثل المحقق رحمه الله تعالى واما الجواب عنه
بان الكلمة قوله بكل الاحكام يراد به جميع الاحكام وهي جمع محلى باللام فيراد
بها الاستغراق المقتضي لشمول الواحد ايضا فظاهر البطلان لان شمول الواحد
ليس حال انفراده بل حال وجوده في ضمن الكل ولهذا لم يجوز تخصيص

الجمع المستغرق الى الواحد كما حققه الشارح رحمه الله تعالى في المطول قال احتراز
عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد اقول يعني لم يصل ذلك الوحي الى المجتهد فان ذلك
لا يقدح في اجتهاده ما دام ليس من شرط الفقاهة معرفة ذلك الوحي اما اذا
بلغ اليه بعد ما اجتهد فيجب الرجوع اليه اذا خالفه ولهذا نسمع كثيرا من
المجتهدين رحمهم الله تعالى انهم رجعوا عن اجتهاداتهم بعد ما بلغ اليهم الحديث
قال اي العلم بما ذكر شرط كونه مقرونا بملكة الاستنباط اه اقول يعني ان
كون الفقه عبارة عن العلم بما ذكر مشروط بكون ذلك العلم مقارنا لملكة الاستنباط
ثم ان اللام في الاستنباط عوض عن المضاف اليه وهو اما الفروع القياسية
او الاحكام الاجتهادية مطلقا فعلى الاول يكون ضمير منها راجعا الى
الاحكام فانها لما كانت منصوصة اخذ منها الاحكام القياسية بتعميم
عللها وعلى الثاني الى الادلة فان الاحكام انما يؤخذ منها والاول اوجه
لان الظاهر ان المراد بظهور نزول الوحي بها فهم المجتهد اياها منه اما
بالعبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء سواء كان الوحي من
اقسام الظهور او الخفاء فلا يبقى الا الاحكام القياسية ويحتمل ان يراد به
فهمه اياها من النصوص الظاهرة الدلالة على المراد فيبقى مع الاحكام
القياسية سائر الاحكام الاجتهادية المستفادة من النصوص بطريق الاجتهاد
قال فان قيل ان تلك القياسية اقول السؤال موجه لان قوله التي قد ظهر
نزول الوحي بها مع ملاحظة ما تقرر ان القياس مظهر لا مثبت يقتضي
ان يكون ان تلك القياسية مما ظهر نزول الوحي بها وكذا الجواب لان الظهور
لما كان ظاهرا لا ينكر تعين في دفع السؤال المصير الى ما ذكره اولا والتقييد بكونه
لا بتوسط القياس قوله لا في الواقع فان ظهوره للمجتهد السابق انما هو
بطريق الظن وهو لا يجب ان يطابق الواقع قال ثم ههنا ابحاث الاول
ان المقصود تعريف الفقه المصطلح اقول الجواب عن الاول انه ان اراد
بالخصوص والتعيين التشخص فلا نسلم ذلك بل كل علم من العلوم المدونة كلي
يوجد في ضمن افراد قائمة بمحالها على ما تقرر ان اسماء العلوم اعلام جنسية

وان اراد النوعي سلمناه لكنه لا يخالف ما نسب الى المص رحمه الله تعالى من القول
بانه اسم لمفهوم كلي وانما تبدله بحسب الايام والاعصار فامر ضروري لا بد من
الاعتراف به فان بعض الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كان فقيها في وقت
نزول بعض الاحكام بعده كما ذكر المص رحمه الله تعالى فيكون علمه فقها بالضرورة
وبعد ما نزل بعض آخر منها وعلمه يتبدل علمه الى الزيادة واذا انسخ بعض منها و
علمه يتبدل علمه الى النقصان بخروج بعض الاحكام عن المشروعية وكل ذلك كرر و
لا ينكر ومشهود لا يترد واما البحث الثاني فحاصله ان المص رحمه الله تعالى
لما اعترف في الشرح ان علم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول صلى الله عليه
وسلم لعدم الاجماع في زمنه لزمه ان يريد بالتعريف العلم بما ظهر نزول الوحي به
فقط ان لم يكن اجماع وبه وبما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله في التعريف
بعيد والحق انه لا بعد فيه لان شهرة تحقق الاجتهاد في زمن الرسول
صلى الله عليه وسلم وعدم الاجماع الا بعده يسوغ ارادة ذلك المعنى بلا
استبعاد والله الهادي الى الرشاد واما البحث الثالث فبناه على ان المراد
بالفقه المسائل والاحكام المدونة المبوبة وليس كذلك بل المراد به الفقاهة
والاجتهاد كما عرفت وانه الشارح رحمه الله تعالى حيث قال لانها نتيجة الفقاهة
والاجتهاد فخروج الاحكام القياسية عن الفقه بهذا المعنى ضروري كما سبق
فلا يبقى حاجة الى ما تكلف بقوله اللهم الا ان يقال كما لا يخفى واما البحث الرابع
فجوابه منع الحصر بل المراد ظهوره للمجتهد نفسه لكن لا بتوسط القياس فظهر من
جميع ما ذكرنا من المقال ان هذا التعريف خال عن الاشكال والاختلال
واعلم ان قول المص رحمه الله تعالى فالمعتبر ان يعلم الى قوله فقد لا يعلم الفقيه كلام
مسوق لبيان قوله فقد ظهر نزول الوحي بها وقوله والصحابة رضي الله تعالى
عنهم الى قوله على المستنبطين منهم كلام آخر مستأنف لبيان تحوله مع ملكة
الاستنباط قال المص رحمه الله تعالى وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق لفظ
العلم عليه الخ اقول حاصل السؤال ان تعريف الفقه بالعلم تعريف الشيء
بما يباينه لانه ظني والعلم يباين الظن لانه لا يحتمل النقيض والظن يحتمله

يحتمله وحاصل الجواب الاول منع كون الفقه ظنيا وقد اجاب عنه الشارح رحمه الله
تعالى بوجهين الاول منهما ضعيف لما تحققت ان الاحكام القياسية يجب خروجها
عن الفقه المعرف فكيف لا يشعر به العبارة واما الثاني فحاصله فقد قيل عليه ان النص
والاجماع من حيث هما هما يفيدان القطع وان كانا قد لا يفيدانه لعارض وليس
بشيء لان الكلام ليس فيهما من تلك الحيثية بل فيما يثبت بهما مع قطع النظر
عن تلك الحيثية وحاصل الجواب الثاني تسليم كون الفقه ظنيا ومنع تباينه
للعلم المذكور ههنا فانه مشترك لفظا بين ما ذكر وبين المطلق الشامل للظن
لم لا يجوز ان يكون المراد ههنا هو الثاني وحاصل الجواب الثالث تسليم
التباين وتصحيح التعريف بجعل متعلق العلم غير متعلق الظن وقرره المص رحمه
الله تعالى بوجهين حكم على الاول بانه صحيح على مذهب المصوبة وبين الثاني
بطريقين رد الشارح رحمه الله تعالى الاول بانه يستلزم ان يكون الفقه عبارة
عن العلم بوجوب العمل بالاحكام والثاني بانه يستلزم ان يكون الثابت
بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا والحال انكم تعلمون ان
الثابت بالقطع لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع وفي كل من كلامي المص رحمهما الله تعالى
بحث اما في كلام المص رحمه الله تعالى فلانا قد عرفنا ان الحكم اعم مما هو حكم الله تعالى
في الواقع او في اعتقاد المجتهد والا لم يصح تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية
ثم تعريف الحكم بخطاب الله تعالى اه الا على مذهب المصوبة فالمراد ثبوت الحكم في
علم الله تعالى اعم من ثبوته فيه في الواقع وثبوته به عند المجتهد فالفرق بين هذا
وبين مذهب المصوبة ان كل مجتهد حصل عنده حكم يجزم على هذا القول بانه حكم
الله تعالى هو لا ما يخالفه من راى مجتهد آخر بناء على قولهم بوحدة الحق عنده
تعالى والمصوبة يقولون ان كلا منهما حكمه تعالى في الواقع بناء على قولهم بتعدد الحق
عنده تعالى واما في كلام الشارح رحمه الله تعالى فلان حاصل اعتراضه على الاول ان
ذلك الاجماع لما كان قطعيا جزم المجتهد بمقتضاه وافضاه ظنه بواسطة ذلك
الجزم الى العلم بوجوب العمل بالاحكام لا العلم بالاحكام انفسها والمقصود هو
الثاني وهو غير وارد لان معنى وجوب العمل بموجب الظن انه يجب عليه الجزم بوجوب

ما دلت الامارة على وجوبه وحرمة ما دلت الامارة على حرمته وهكذا فان الشارع
جعل ظنه مناطا للاحكام وعلة لها كما جعل الفاظ العقود مثلا علامة عليها واسبابا
لثبوتها فمتى تحقق ظنه بالوجدان علم قطعا بثبوت ما نيط به اجماعا بل ضرورة
من الدين فقد افضى به ظنه الى العلم بالاحكام انفسها ووجب عليه العمل بموجب
ظنه لذلك الحصول وكذا الاعتراض على الثاني غير وارد لان المراد بالعلم بالاحكام ما
تقابل الظن وهو الحكم القطعي طابق الواقع او لا صرح بذلك في حواشي شرح
المختصر وبالدليل طابق الواقع اه في قوله بالنظر الى الدليل ما قارن المقدمة الاجماعية
بقرينة السياق وقد تقرر في موضعه ان الدليل الظني يفيد القطع عند القرائن
بما يفيده كالواجب بملك بموت ولده مشرف على الموت والضم اليه صراخ وجنازة
وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله فانا نقطع
بصحة ذلك الخبر ونعلم منه موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا
لا يتطرق اليه الشك فظهر مما ذكرنا من تحقيق الكلام ان ليس ما ذكره البعض
غاية ما امكن في هذا المقام قال والوحي ان كان متلوا اقول قيل معنى
كون الوحي متلوا ان نظمه ما هو مكتوب في اللوح المحفوظ ومتعبد به لا يجوز
لجبرائيل عليه السلام ولا للرسول صلى الله عليه وسلم ولا لغيرهما تغييره وتبديله بما يفيد
فائدته لكونه معجزا او متحدى به وقيل معناه ان يتعلق بتلاوته الاحكام
كوجوبها في الصلوة وحرمتها في بعض الاحوال ونحو ذلك وقيل معناه تلاوة
جبرائيل عليه السلام على الرسول صلى الله عليه وسلم وتلاوة الرسول عليه الصلوة والسلام
على امته رحمهم الله تعالى قال والا فالسنة اقول اي وان لم يكن الوحي متلوا
سواء كان لفظا او لا فيدخل فيها فعل الرسول وتقريره كالحديث وكذا قوله
الآتي والا فالسنة متناول للكل لان معناه ان لم يتعلق بنظمه الاعجاز فان
عدم تعلق الاعجاز بنظمه اعم من ان يكون له نظم او لا والدخول في الاول
اظهر قال واما الشرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي رضي الله تعالى عنهم
اقول الشرايع من قبلنا فبعضها راجع الى الكتاب اذا قصه الله تعالى بلا انكار
كما ياتي اه وبعضها الى السنة اذا قصه الرسول عليه السلام بلا انكار فان

فان تلك الشرايع انما يلزمنا اذا قصها الله تعالى علينا او رسوله عليه السلام
بلا انكار كما ياتي في موضعه ان شاء الله تعالى واما التعامل فراجع الى الا جماع
واما قول الصحابي رضي الله تعالى عنهم فالى السنة لان الظاهر فيه السماع وقد
قال صلى الله عليه وسلم بايهم اقتديتم اهتديتم قوله ونحو ذلك كالتحري والعمل
بالطاهر والاطهر والاخذ بالاحتياط والقرعة لتطييب القلب فانها
ايضا راجعة الى احدها قال وكذا المعقول نوع استدلال باحدها الى قوله
بذلك في الاحكام اقول قال الامدي رحمه الله تعالى في اول القاعدة الثانية
المسمى بالدليل الشرعي ينقسم الى ما هو صحيح في نفسه ويجب العمل به والى ما ظن انه
دليل صحيح وليس هو كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع وعد الاستدلال
خامسها ثم قال وكل واحد من هذه الانواع فهو دليل لظهور الحكم
الشرعي عندنا به والاصل فيها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى
الشروع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع راجع
اليهما واما القياس والاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص او
الاجماع فالنص والاجماع اصل والقياس والاستدلال فرع تابع لهما هذا
كلامه فان قيل فيه تصريح بان الاستدلال كالقياس في الاستقلال وهذا جعل
الاصل الخامس في القياس واندرس في الاستدلال ومقصود الشارح
رحمه الله تعالى من نقل تصريحه التمسك به في رجع الاستدلال الى الثلثة قلنا مقصوده
يحصل من ذلك التصريح الا ان الامدي رحمه الله تعالى لما نظر الى الظاهر
جعله مستقلا ومن نظر الى التحقيق ادرجه فيها وللناس فيما يعتقدون
مذاهب قال واعترض بوجوه احدها اه اقول حاصل الاعتراض طلب
فائدة زيادة قوله وان كان ذا فرعا للثلثة لانه في الظاهر مستغنى عنه
وحاصل الجواب انها التنبيه على ان القياس ضعيف في معنى الاصلية
لابتنائه على غيره فلو لم يرد ذلك لزم دخوله في الاصل المطلق الكامل
في الاصالة وحاصل السؤال الثاني ان القياس بالنظر الى الحكم كالسبب
القريب بالنظر الى المسبب وباقي الادلة كالسبب البعيد فكما ان السبب القريب

شئ مع كونه مسببا عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد فكذا
القياس اولى باطلاق الاصل عليه من غيره فكذلك جوهه والنقصان
وحاصل الجواب ان قياس القياس على السبب القريب قياس مع الفارق
فان السبب القريب هو المؤثر في فرعه فيكون اولى بالسببية والقياس
ليس بمثبت بحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة
بل هو مظهر له كما هو المشهور قال وكيف يتصور ذكره في تقسيم الماهيات
الحقيقية اقول يعني ان الماهيات الحقيقية لا يتصور فيها التفاوت بالنظر الى
انواعها وافرادها لا بالاولوية والاقدمية ونحوه ذكر لما ثبت في موضعه انها متواطئة
لا يتصور فيها التشكيك فلو تفاوتت لزم كونها مشككة قال ولو سلم لزوم
ذلك في كل قسمة آه اقول قيل انه لم يتعرض الجواب عن المثال باقسام الكلمة
لانه يمكن ان يقال الدلالة ماخوذة في الكلمة وفي دلالة الحرف على معناه
قصور وضعف لكونها بالغير فكان الحرف قسما ضعيفا قال وقد يجاب
بان الاجماع يثبت امرا زائدا اقول اعترض عليه بان القياس المخصوص او
الآية المؤولة او خبر الواحد او الاجماع المنقول الينا بالآحاد ليست بقطعية
والقياس بعلة منصوصة قطعي واجيب بان الاصل في الثلاثة القطع وعدمه
بالعارض والقياس بالعكس فاختلفا باعتبار الاصل قال المص رحمه الله تعالى
اما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة الخ اقول فيه بحث
لانها لو ثبتت بالقياس لوجب ان لا يكون محرمة قبل نزول هذه الآية و
الحال انها محرمة قبل بعث الرسول عليه الصلوة والسلام بما ورد في حق قوم
لوط عليه السلام غاية ما في الباب انه موافق له وقد تقرر في موضعه انه لا
الحكم للدليل لا يقتضي اخذه منه قال المص رحمه الله تعالى واما المستنبط
من الاجماع فاوردوا النظير اه اقول انما قال هنا اوردوا واورد هنا ما يتوهم من
النظيرين لوروده منافية ظاهرة ههنا بان الائمة القياس والاجماع لم لا يجوز
ان يثبت حرمة الوطء في الصورتين بدلالة نص ورد في امهات النساء من غير
اشتراط الوطء فان ام غير الموطوءة اذا حرمت بمجرد النكاح لكونه داعيا

الى الوطء فلان تحرم بالوطء اولى فالمثال الخالي عن المناقشة سقوط
تقوم منافع المغصوب بعلة انها غير محرزة قياسا على سقوط تقوم
منافع البدل في ولد المغرور قال بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص
الى آخره اقول لا خفاء في تقرره سابقا لكن لما قال بعده واصول الفقه الكتاب
آه تخلل في البين ما يورث الاشتباه فاحتاج الى الاعادة قال
والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية اه اقول يريد بيان ان قول
المص رحمه الله تعالى في الشرح توصلا قريبا ماخوذ في المتن من الباء السببية
واطلاق التوصل لا الرد عليه بان قوله في الشرح توصلا قريبا غير محتاج اليه كما
توهم فان بطلانه لا يشتبه على احد قال بل تعلق بكل من اعماله اقول في العبارة
مناقشة وهي انه اذا تعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخص
ذلك الحكم فقد حصل جميع الاحكام المنصوصة والمستنبطة فلا يبقى لقوله ليستنبط
منه عند الحاجة آه معنى لان الظاهر ان مرجع الضمير ليستنبط واشار به
بذلك الحكم قوله حكم من قبل الشارع وهو عام لتعلقه بكل من اعماله العام
فحق العبارة ان يكون هكذا منوط بدليل يخصه صريح بعضه ليستنبط منه
عند الحاجة قال ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل الى الفقه اقول
فان معنى التوصل الى الفقه توصلا قريبا احدى مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه ولا شئ من مسائل علم الخلاف يقع احدى مقدمتيه بلا اطلاق وفي
اطلاق التوصل القريب على هذا المعنى بحث سننبه عليه ان شاء الله تعالى
قال والدليل لا محالة تتألف عن مقدمتين اقول اراد بالدليل الاقتراني
ولم يذكر الاستثنائي لندرته بالنسبة الى الاقتراني سيما في الاستدلال الفقهي كما
ان الاستثناء المنفصل نادر بالنسبة الى الاستثنائي المتصل ولهذا لم يذكره
المص رحمه الله تعالى ههنا ولا ابن الحاجب رحمه الله تعالى في المختصر لكنه لما كان
طريقا متعارفا فلا بأس بان نتعرض له على وجه الاقتصار فنقول القياس اما
اقتراني او استثنائي لانه اما ان لا يكون اللازم مذكورا فيه ولا نقيضه مذكورا فيه

مطلب القياس اما اقتراني او استثنائي

بالفعل او يكون والاول لافترانى والثانى الاستثنائى وهذا ضربان ما يكون
بالشرط وسمى الاستثنائى المتصل ويسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية مقدما
والجزاء تاليا والمقدمة الاخرى الاستثنائية وشرط بعد كون النسبة بين المقدم
والتالى كلية دائمة ان يكون فى الاستثنائية اما بالعين المقدم فلازمه عين
التالى واما النقيض التالى فلازمه نقيض المقدم اذ لو انتفى احدهما لجاز
وجود الملزوم مع عدم اللازم وانه يبطل كونه لازما مثاله ان كان
هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس
بانسان ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالى ولا من
استثناء عين التالى عين المقدم لجواز ان يكون اللازم اعم كما فى المثال
المذكور الضرب الثانى ما يكون بغير شرط وسمى استثنائيا منفصلا ويلزمه
تعدد اللوازم مع التنافى بين امرين وح يلزم من وجود هذا عدم ذلك
ومن وجود ذلك عدم هذا اذ لولا ذلك والغرض انه لا لزوم صريحا لكان
احدهما لا يستلزم الاخر ولا عدمه فلا لزوم اصلا ولا استدلال لانه انما
يكون بالملزوم على اللازم كما تقرر ثم التنافى ان كان اثباتا ونفيا
كان هناك تنافيان وفى كل تناف لازمان وكذا اربع نتائج يلزم
باعتبار التنافى اثباتا ان يكون وجود كل واحد منهما مستلزما لعدم
الاخر فيلزم من استثناء كل واحد نقيض الاخر وباعتبار التنافى نفيا
ان يكون عدم كل واحد منهما مستلزما لوجود الاخر فيلزم من استثناء
نقيض كل واحد عين الاخر فيجئ اللوازم الاربعة مثاله العدد اما
زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج
فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان التنافى اثباتا لا نفيا لزم الاولان
اى من استثناء عين كل نقيض الاخر دون الاخيرين اى لا يلزم من استثناء
نقيض كل عين الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم اما جماد او حيوان لكنه
جماد فليس بحيوان لكنه حيوان فليس بجماد ولو قلت لكنه ليس بجماد فهو

فهو حيوان او ليس بحيوان فهو جماد لم يكن لازما لجواز انتفائهما كما فى الشجر وان
كان التنافى نفيا لا اثباتا لزم الاخران اى من استثناء نقيض كل عين الاخر دون
الاولين اى لا يلزم من استثناء عين كل نقيض الاخر وهو ظاهر مثاله الجسم
اما لا رجل او لا امراة اذ لا ينتفيان والا كان رجلا وامراة لكن يجتمعان
كالشجر لكنه ليس برجل فهو لا امراة وليس بلا امراة فهو لا رجل ولو قلت لكنه
لا امراة فليس لا رجلا او لا رجل فليس لا امراة لم يصدق لاجتماعهما فى الشجر **قال**
وضع القاعدة الكلية الى الصغرى لسهولة الحصول ليخرج المطلوب الفقهى من القوة
الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه **اقول** هذا هو الكلام الصحيح والحق
الصريح بما تقرر فى الكتب الميزانية ان الموصل القريب مجموع المقدمتين لا الكبرى
او الاستثنائية فقط ويعلم منه ان التعريف ليس كما ينبغى لانه يدل على اطلاق
الموصل القريب على احديهما فقط **قال** ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة
اقول من الامور المقررة والقضايا المسلمة ان اسم العلم لا يطلق حقيقة
الا على القواعد او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى
فعلى هذا التبادر من القواعد فى التعريف انما هو قواعد العلم على الاطلاق
والصفة كاشفة حتى يلزم ان يكون كل ما هو من قواعد الاصول صالحة
لان يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وعلى ما ذكره المص رحمه الله تعالى وان كان
المراد بها القواعد المخصوصة والصفة المخصصة لا الكاشفة ولهذا ولما سبق من
اطلاق الموصل القريب على احدى المقدمتين عدلت عن هذا التعريف و
اخترت تعريفا آخر فى مرقاة الوصول **قال** يعنى بشرط ذكر فيه اجتهاد اراء
اقول اراد به اجتهاد آراء مختلفة بحيث يحصل من المجموع اجماع مركب فانها
اذ المختلف يكون فى حكم راى واحد وح استفاده من عبارة المص رحمه
الله اذ قال او لا ويكون القياس قد ادى اليه راى مجتهد ثم قال حتى لو
خالف اجماع المجتهدين رحمهم الله تعالى فهم من الثانى ان المراد بالاول
ذلك فبطل ما قيل لانه انه لو لم يكن القياس بما ادى اليه راى مجتهد فى
الصورة المذكورة ايضا يلزم مخالفة الاجماع لجواز وقوع اجتهاد راى

بعض علماء عصر رحمهم الله تعالى ولم يكن للبعض الاخر في هذه المسئلة اجتهاد لا موافقا
ولا مخالفا فلم يتحقق الاجماع فجاز ان يقع بعد ذلك فيكم لو ادى اليه رأى
مجتهد بلا مخالفة وكذا ما قيل انه يفهم منه ان القياس اذا ادى اليه
راى مجتهد سابقا لا يكون مخالفا للاجماع وهذا يشعر على الطلاقه لجواز
ان يقع من مجتهد راى لم ينعقد اجماع على خلاف ذلك الرأى ثم يقع
قياس موافقا للراى الاول وهذا القياس مما ادى اليه راى مجتهد مع عدم
صحة مخالفة الاجماع فزيادة هذا القيد ايضا لم يتم المقصود ووجه
اندفاعهما بما ذكرنا لا يخفى على المتامل قال المصنف رحمه الله تعالى وقولنا على
وجه التحقيق لا بناء في هذا المعنى اقول لما عم التوصل للمجتهد والمقلد وكان
الظاهر من التحقيق ان يكون مقابلا للتقليد اراد ان يدفعه بان التحقيق
المذكور ههنا لا ينافي التقليد بل يجامعه فان تحقق المقلد ان يكون مقابلا
للتقليد اراد ان يدفعه بان التحقيق المذكور ههنا لا ينافي التقليد بل
يجامعه ٠ ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقيقة راى ذلك المجتهد قال
المصنف رحمه الله تعالى هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اقول يعني ان ما
ذكرنا بقولنا ثم اعلم ان كل دليل من الشرائط والقيود المعتبرة في القضية
الواقعة كبرى او ملازمة انما هو بالنظر الى الدليل كما عرفت اما بالنظر الى المدلول
وهو الحكم الشرعي فان القضية المذكورة وهي الواقعة كبرى او ملازمة انما يقع ويكفي
اثباتها كلية اذا عرفت انواع الحكم التكليفي كالوجوب وغيره وانواع الحكم الوضعي
كالعلية وغيرها فقوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به مبتدأ خبره مما يندرج
وكذا قوله ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه مبتدأ وقوله مندرج خبره
وقد يتوهم ان الاول معطوف على انواع الحكم وقوله مما يندرج بيان
لنحو ذلك وليس كذلك قال اذ لا يبحث في العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله
اقول وذلك لان البحث كما تقرر في موضعه عبارة عن اثبات المحمول للموضوع
ولا يكون للبحث عن نفس الموضوع معنى قال او نوع منه او امر اخص منه
داخل فيه اه اقول غيره من الاعراض الذاتية مما ذهب اليه بعض المتاخرين رحمه

رحمه الله تعالى من المنطقيين ورده المحققون رحمهم الله تعالى منهم
بان الاعراض التي تعم الموضوع خارجة عن ان تعد اثرا من الاثار
المطلوبة له اذ تلك الاثار انما يوجد في الموضوع وهي توجد خارجة
عنه وايضا التمثيل لما يلحق الشيء لذاته بالادراك للانسان ليس
كما ينبغي لانه مثال لما يلحق الشيء بجزئه المساوي فالمختار ما ذكرناه
في شرح مرقاة الوصول ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية
اي احواله التي تلحقه لذاته او لجزئه المساوي له او للخارج المساوي له
في الصدق او في الوجود فان المباين للشيء اذا قام به وساواه في
الوجود ووجد له عارض قد عرض له حقيقة يكون الموضوع بوصفه
ايضا كان ذلك العارض من الاحوال المطلوبة في ذلك العلم الاول
كالتكلم للانسان فان لكل من جزئيه دخلا فيه والثاني كالادراك للامور
الغريبة له بجزئه الناطق والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون
للجسم بالسطح المباين له في الصدق والمساوي في الوجود وما سوى ذلك
اعراض غريبة اذ لا يبحث عنها في العلم قال والمراد بالبحث عن الاعراض
الذاتية حملها على موضوع العلم اقول اعلم ان كلا من الموضوع وانواعه
والاعراض الذاتية وانواعها اذا اعتبر الحمل عليه قد يؤخذ مطلقا
وقد يؤخذ مقيدا بقيد وان الشارح رحمه الله تعالى ما تعرض للمطلق وامثلته
وقد اوردنا جميع امثلتهما في شرح المرقاة فمن اراده فليراجع ثمة قال
قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكتاب الى اخره اقول فان قيل فيه
تسليم ان حجية الاجماع من مسائل الاصول وهو مخالف لما سبق في
تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام اه حيث قال وتسمى اعتقادية
واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا فانه يقتضي ان يكون ذلك
من مسائل الكلام قلنا ما ذكرته هو حجية الاجماع مطلقا اعم من كونه
مثبتا للاحكام او العقايد ولا شك انه نظري محض معدود من مسائل
الكلام ولهذا اطلقه وجعله مقرونا بوجوب الايمان وما ذكر ههنا اثباته

للاحكام خاصة وهو على ولهذا ذكر الاثبات وقيده بكونه للاحكام وجعله
مقرونا بالقياس فلا مخالفة بين الكلامين **قال** لكن الصحيح ان موضوعه
الادلة والاحكام **اقول** نقل عن الشارح رحمه الله تعالى انه قال هو خطئي انه لا خلاف
في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام
من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا
لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوصف العلم من الوحدة بالجهة
والحيثية كما جعل المباحث المتعلقة باحوال الادلة من حيث الاثبات
راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام
على ما قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى في كتاب معيار العلم ان موضوع
علم اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع
كلا الامرين اراد التوضيح والتفصيل ثم قال ولو اني اطلعت على كلام الامام
رحمه الله تعالى في هذا المقام قبل اختصار النسخ ولكن ربما لا الحقه بالكتاب **قال**
لانا رجعنا الادلة بالتعميم **اقول** رجع يجيء لازما ومتعديا ومصدر الاول
الرجوع والثاني الرجع والاول كقوله تعالى حكاية ارجعوا الى ابيكم والثاني
كقوله تعالى فان رجعك الله وقوله تعالى فرجعناك الى امك وما نحن فيه من هذا
القبيل **قال** هذا كلام لا حاصل له اه **اقول** هذا كلام له حاصل تحته طائل
لكن الوقوف عليه موقوف على امعان النظر الكامل فلنوضح كلام التوضيح
ملوحا الى ضعف كلام التلويح فنقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد
التحقيق اراد المص رحمه الله تعالى بقوله فان اريد بالحكم اه كقوله
قوله في المتن عما ثبت بهذه الادلة وهو الحكم بايراد الاشكال عليه
ثم دفعه عنه وتقرير الاشكال انه ان اريد بالحكم نفس الخطاب
فلا يصح قوله ثبت بهذه الادلة لانه قديم والقديم لا يثبت بها فتعين
ان يراد بالحكم علمه ولا استحالة في ثبوت علم القديم بها وان اريد
به اثر الخطاب فقوله ثبت بهذه الادلة صحيح فيما سوى الفعل
دونه لما اختاره ان ما سواه مثبت للحكم وهو مظهر له لا مثبت بل

مطلب

بل يثبت غلبة ظننا بالحكم فظهر من هذا ان المراد باثبات القياس في
الوجهين اثباته غلبة الظن فحينئذ يلزم الاشكال بان اللفظ الواحد هو
علم الحكم في الاول وثبوت الحكم ولا يراد به المعنى الحقيقي وهو الاعتقاد
الجازم في الاول ونفس الثبوت في الثاني والمجازي معا وهو غلبة الظن
في الوجهين وتقرير دفعه انا نريد في كل من الوجهين باثبات ادلة الحكم
اثباتها العلم به اعم من الاعتقاد الجازم وغلبة الظن اما في الاول
فلان عدم الحكم لما منع حمل العبارة على ظاهرها احتيج الى تقدير مضاف
وهو العلم الشامل للاعتقاد الجازم وغلبة الظن واما في الثاني فلان هذه
الادلة لما كانت اسبابا ظاهرة للحكم بمعنى اثر الخطاب افاد علمها علمه
كما افاد ثبوتها ثبوته لان الاولى تستلزم الثانية كما في العلل الخارجية
فلما رتب الحكم على وصف الدليل اعتبر بالعلم وعمم ليشمل الادلة باسرها
قال هذه ثلثة مباحث في الموضوع اوردها مخالفا لجمهور المحققين
رحمهم الله تعالى **اقول** اعلم ان المص رحمه الله تعالى اورد بفكره الصائب
ورايه الثاقب ثلثة مباحث مخالفا للمشهور ومنافيا لما تقرر عند
الجمهور يتحير منها المتأمل فيها والناظر ويتحير لدى الوقوف عليها
البادي والناظر اذ لم ينظر ان احدا يبلغ هذا الامر من التحقيق او
بشرا يسلك هذا النمط من التدقيق حاصل الاول ان موضوع العلم
الواحد انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اي مرجع محمولات المسائل
والعرض الذاتي في الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التي تبحث
دخل في البحوث عنه وهي راجعة في الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد
المضافين وبعضها عن الاخر وذلك لان حقيقة العلم انما هي المسائل فاتحاد
العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها اي تركبت من جزئين
موضوعات مرجعها موضوع العلم ومحمولات مرجعها العرض الذاتي
للموضوع كان المعتبر في اتحادها اتحاد كل من الجزئين بمعنى تناسبه
التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده على ما ياتي ان شاء الله تعالى

برد الله تعالى مضجعه
وجعل الفردوس مثواه
ومرجعه

وفي اختلافهما اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بمجرد ذلك بخلاف
ثبوته وذلك ظاهر لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة الى الاضافة المخصوصة
يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد
فلا يتحد العلم اما انها اذا رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان
الاعراض اللازمة لاحد المضافين لما غايرت الاعراض اللازمة للمضاف الاخر
بالنوع يغاير الملزومان بالضرورة ولا وجه يرجع احدهما الى الاخرى بالتمام بل
كما قيل في الاحكام انها راجعة الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح بلا
مرجح كما لا يخفى على الناظر المتامل واما اتحاد العلم على ذكر التقدير فلان
مأخذ الفصل الداخل في حقيقة المسائل وهو المبحوث عنه لما اتحد بالجنس
وكان جامعا بين الموضوعين لكونه اضافة واحدة بينهما اتحد كل من
الجزئين اما المحمول فظاهر واما الموضوع فلان مراده بالاتحاد التناسب
التام وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدده كما يشهد به عبارته ههنا و
في المبحث الثالث كما سيظهر هناك ان شاء الله تعالى ولا شك ان الاضافة
الجامعة بينهما يوجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحد الجزءان
فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذكر التقدير فلانه
لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع او باشتراكهما في جامع ذاتي
او عرضي والاول باطل بالاجماع وكذا الثاني والثالث عند المص رحمه الله تعالى
ع اما الثاني فلان الامور المتعددة اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع
في الحقيقة ذلك الجامع كما قال ابن سينا رحمه الله تعالى في الشفاء ان الاشكال
المبحوث عنها في الهندسة من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها من الكيفيات
امور تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى جنسي
بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق الامور التخيلية للمعنى الجنسي
البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها للنوع سهل بناء على ان
النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل على البال اقاموا انواع موضوع
الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي

التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال واما الثالث فلان الاشتراك في العرض
المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه والهندسة باعتبار كون موضوعهما
فعل المكلف والمقدار المشتركين في الوضعية والاشتراك في العرض الخاص
بنوع كالصحة الخاصة ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع البحث
في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحو ذلك لانها لا تشارك
البدن فيها بل في الانتساب اليها كما ذكره الشارح رحمه الله تعالى واعتبار
ما بينهما لا يوجب الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع علوم العربية
الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ في كون البحث
عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطاء في اللفظ واما عدم اتحاد
العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء ذكر التقدير فلان تعدده حينئذ عين
اختلافه الموجب لاختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد
الموضوع وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وسيأتي ان مجرد تنوعها
ع اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم وان اتحد الموضوع
فكيف اذا تعدد اذا عرفت هذا ظهر لك الجواب عن اعتراض الشارح رحمه
الله تعالى بالترديد فانا نختار ان المراد عدم تناسبهما لكن لا مطلقا
بل تناسبا تاما معتدا به وذلك لا يحصل الا بتماثل محمولاتهما او
اتحاد الموضوع او تجانسهما ان كان المبحوث عنه في الحقيقة ذلك الجنس
واتحاد الموضوع كما سيأتي في البحث الثالث او كان المبحوث عنه الاضافة
ان تعدد حتى اذا تعدد ولم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يحصل ذلك
التناسب اذ لا يوجد اشتراك المسائل في واحد من جزئي الموضوع و
المحمول لما عرفت آنفا فيختلف المسائل فيختلف العلم ضرورة وهو معنى
قف قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم واما اعتراضه بالزام الثاني
لان المص رحمه الله تعالى قائل بان الادلة موضوع الاصول كالاحكام
مع ان كلا منهما امور متعددة ولا اضافة بينهما وكذا التصور والتصديق
فانه قائل بانهما موضوع المنطق مع انتفاء الاضافة بينهما فلا يجري

في جميع موضوعات العلوم فيقال مثلا لا يجوز ان يكون الكلمة موضوع النحو لان
محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهومها بل لما صدق عليه وهو غير متناه
والموضوع يجب ان يكون متناهيا مضبوطا وكذا الحال في البواقي وحلها
انها من باب اشتباه العارض بالمعروض والتباس الكلي بجزئياته فان
الموضوع معروض المفهوم وهو نفس الطبيعة الموجودة ضمن جزئيات غير
متناهية كموضوع الاصول الدليل الشرعي الشامل لكل من الادلة الاربعة و
موضوع المنطق المعلوم الشامل للتصوري والتصديقي والعرض الذاتي
حقيقة للاول هو اثبات الحكم الشرعي وللثاني الايصال الى المجهول
واما تفاصيل الاحوال الواقعة محمولات المسائل فيهما فراجعة الى الاثبات
والايصال فليتأمل واعلم ان قول المص رحمه الله تعالى ويكون بعض العوارض
ينبغي ان يكون حالا لا عطفا كما قيل في قوله يبحث واردنا بما لكان
وقوله ثمة واما كونه اذ لا يجوز ان يعطف على كان في قوله ان كان اضافة
اضافة شيء اذ لو كان كذلك يوجب جزمه ولا ان يكون معترضا اذ المقصود من
ذكره تعدد كون المبحوث عنه اضافة بكون بعض العوارض ثابتا عن احدهما
وبعضها عن الآخر ليصح تعدد الموضوع على ما سبق تحقيقه وقد وقع في بعض
النسخ وقد يكون بلفظ قد وهو سهو لانه يكون واقعا بين الشرط وهو
قوله ان كان وجزائه وهو قوله فموضوع هذا العلم كلا المتضايفين لبيان
ان بعض تلك العوارض قد يكون ثابتا عن احد المتضايفين وبعضها عن
الآخر وقد لا يكون كذلك وليس كذلك لاستلزامه ان يكون موضوع المنطق
الموصل والموصل اليه جميعا وقد صرح المص رحمه الله تعالى سابقا بان
موضوع المنطق المعلومات التصورية والتصديقية والبحث عن الايصال يذكر
على سبيل التبعية فظهر من هذا ضعف ما قال في فصول البدايع نقلا عن المص
رحمه الله تعالى وقيل لا يجوز ان لم يكن المبحوث عنه اضافة شيء الى آخر والا
لاختلف المسائل فاختلف العلم كما لو قيل الفقه والهندسة علم واحد
موضوعه فعل المكلف والمقدار اما اذا كان اضافة شيء الى آخر كالايصال

كالايصال في المنطق والاثبات ههنا فجاز ان يكون كلا المتضايفين فان المص
رحمه الله تعالى بعد ما صرح بهذا كيف يصح حمل كلامه على ذلك واما جعل
الاصول ملزوزة في قرن المنطق حيث قال كما ان في الاصول يبحث عن
اثبات الادلة للحكم وفي المنطق يبحث عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او
تصديق فلا ينافي ما ذكرنا لان الغرض منه مجرد التمثيل بكون المبحوث عنه اضافة
شيء الى آخر لا التسوية بينهما مطلقا ثم ان الاضافة المعرفة في قوله وان لم يكن المبحوث
عنه الاضافة اشارة الى اضافة سابقة مقيدة بكون بعض العوارض المذكورة
ثابتا عن احد المتضايفين وبعضها عن الآخر فصدقه اما بانتفاء الاضافة اصلا او
انتفائه فيه فلا حاجة الى ان يقول بعده او كان المبحوث عنه الاضافة ويكون جميع
العوارض ثابتا عن احد المتضايفين كما توهم قال ومنها انه قد يذكر الحيثية في
الموضوع ولها معنيان اقول هذا هو البحث الثاني وحاصله ان الحيثية يكون
تارة جزءا من الموضوع بمعنى انها تعتبر في الوصف العنواني بحيث يكون بعض
العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك الوصف كما في قولهم موضوع الالهي
الباحث عن احوال الموجودات المجردة عن القيود المخصصة لا المجردة
عن المادة هو الموجود من حيث انه موجود فان الوجود داخل في
الوصف العنواني بحيث لا يبحث عن العوارض اللاحقة للموجود الا باعتبار
اتصافه به ويكون تارة بيانا لنوع العرض الذاتي المبحوث عنه اذ قد يكون
للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث عن نوع منها وانما حملت ههنا
على البيان دون الجزئية كما في الاول اذ لو كانت كذلك لما صح ان يبحث عن
جزء الموضوع بل عن عرضه الذاتي والمفهوم من كلام القوم ان يكون قيدا
في الموضعين حيث يقولون ان قيد الحيثية قد يكون كذا وقد لا يكون كذا
الى غير ذلك من عبارات يدل على القيد له فاعترض ان [illegible] رحمه الله تعالى بانا
لا نم انها في الاول جزء من الموضوع لم لا يجوز ان يكون قيدا للموضوعية
وبناء على هذا الوصل لنا انها في القسم الثاني ايضا قيد للموضوع من حيث هو
موضوع كما هو المفهوم من كلام القوم رحمهم الله تعالى فنجوز انا فرعنا المص رحمه الله تعالى

من كون البحث عن جزء الموضوع ولم يلزم منا ما لزم من محذور تشارك العلمين
في موضوع واحد بالذات والاعتبار اذ يحصل الامتياز بالثاني والجواب عنه
ان كونها جزءا من الموضوع سيما بالمعنى الذي ذكرنا لا ينافي كونهما قيدا للموضوع
كما ان كون كل من الحيوان والناطق جزءا من الانسان لا ينافي قيديته للانسان نعم انه
لا وجه لمنع جواز قيديتها في الاول لالتزامه فادا في الثاني دون الاول وهو
ورود الاشكال المشهور الذي يحتاج في دفعه الى التكلف المذكور لان مراده
على قيدية الاعراض المبحوث عنها فاذا انتفت انتفى بالضرورة واما ما ذكر
من لزوم تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار فما تقرر عند المحقق
رحمه الله تعالى التزامه فكيف يستقيم من الشارح رحمه الله تعالى التزامه وما ذكر في
البحث الثالث من الاشكال فسيتبين هناك ما فيه من الاختلال ان شاء
الله تعالى قال في فصول البدائع يرد على الاول يعني كون الحيثية جزءا من الموضوع
وجهان الاول ان موضوع الالهي ليس مركبا من الموجود والوجود وليس البحث
عن اعراض هذا المجموع اذ ليس المجموع امرا محققا حتى يبحث عن احواله في اعلى
العلوم الحقيقية والثاني انه لا يلزم من عدم كون الوجود جهة البحث ان يكون
جزء الجواز ان يكون قيدا خارجيا معتبرا في البحث وذلك هو الحق واورد على
الثاني ان الحيثية لو كانت بيانا للاعراض المبحوث عنها والاعراض المبحوث عنها
من تلك الحيثية يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم سبب اللحوق عليه وفيه
بحث اما اولا فلانه ان اراد بالموجود مجرد معروض الوجود فلا وجه لمنع
كون المركب منه ومن الوجود موضوع الالهي لان البحث انما هو عن اعراضه
لانه المحقق اتفاقا وان اراد به المتصف بالوجود بالفعل سلمنا ان موضوع
الالهي ليس المركب منه ومن الوجود لكن القائلين بكون موضوعه الموجود
لا يريدون به هذا المعنى بل معروض الوجود فقط لا يقال المراد بالموجود ان
كان ما صدق عليه فلا نسلم ان الوجود جزء منه بل عرض عام له وان كان
مفهومه فالجزئية مسلم لكن الموضوع ليس ذلك وهو ظاهر لانا نقول نختار
الاول وندفع المنع بما مر ان المراد بجزئيته هنا اعتباره في الوصف العنواني فلا

فلا اشكال واما ثانيا فلان ما ورد على كلام الشارح رحمه الله تعالى وارد على
قوله الثاني انه لا يلزم اه ولا حاجة الى الاعادة واما ثالثا فلان الايراد
المذكور ليس على الثاني كما حققته ولهذا قال الشارح رحمه الله تعالى ثم يرد
الاشكال فان سوقه يدل على وروده على اعتبار القيدية دون البيانية للعرض
الذاتي كما لا يخفى على الناظر المتأمل قال والمشهور في جوابه ان المراد اه اقول
هذا الجواب ذكره صاحب المحاكمات رحمه الله تعالى ورد عليه لا يستقيم في مثل قولهم
موضوع علم السماء من الطبيعي اجسام العالم من حيث الطبيعة اذ لا يصح
تفسيره بحيثية استعداد الطبيعة وان امكن تأويله بحمل الطبيعة على تأثيرها
ولهذا لم يقتصر عليه الشارح رحمه الله تعالى بل اراد ان يذكر جوابا صوابا فقال و
التحقيق ان الموضوع لما كان عبارة اه وتلخيصه ان الحيثية انما يجب ان لا يكون
من الاعراض المبحوث عنها في العلم اذا وجب ان يكون لحوق جميع العوارض للموضوع
بواسطة الحيثية البتة وليس كذلك اذ معنى التقييد بها ان يلاحظ معناها
في جميع المباحث سواء كان المحمول تلك الحيثية او امرا آخر يعتبر فيه معناها مثلا
معنى تقييد موضوع الاصول باثبات الحكم الشرعي ان يعتبر في مباحثه معناه
سواء وقع نفس المحمول كقولنا الاجماع يثبت الحكم الشرعي او امرا آخر يعتبر هو
فيه كقولنا الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فانه يؤول الى ان الكلام الذي فيه
الاستثناء يثبت الحكم بالنظر الى ما سوى المستثنى مع السكوت عن حكم المستثنى
وكذا الحال في نظائره من مسائل الاصول قال في فصول البدائع والحق من الجواب
ان حيثية الصحة مثلا اعتبارها واعتبار غيرها وليست علة للحوقها بل محلها
يعني ان السؤال انما يرد اذا كانت الحيثية عين ما اضيفت اليه بان كانت مثلا
عين الصحة ولم يكن بينهما فرق وليس كذلك لان حيثية الصحة مثلا اعتبارها
ولا شك ان اعتبار الشيء غير ذلك الشيء فسبب لحوق العرض هو الاول والعرض
اللاحق هو الثاني فلا اشكال والحاصل ان الصحة مثلا لو اعتبرت سببا فليست
سببا للحوقها في نفس الامر بل لجعلها بمعنى ان حصولها لكونها غاية داع
الى البحث عنها وفيه بحث لانه مبني على التغاير بين الحيثية والصحة وقد صرح

المحققون رحمهم الله تعالى بان اضافتها اليها والى امثالها بيانية فليتأمل **قال**
ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد الخ **اقول** هذا هو المبحث الثالث وحاصله
ان تشارك العلوم المختلفة في موضوع واحد بالذات والاعتبار جائز وواقع
اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية مختلفة بالنوع يبحث في
علم عن نوع منها وفي علم آخر عن نوع آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث
عنها وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار وذلك لان اتحاد العلم و
اختلافه انما هو بحسب اتحاد المسائل واختلافها وهي كما يتحد باتحاد موضوعاتها
بان يرجع الجميع الى موضوع العلم سواء كان واحدا حقيقة او متعددا
بجهة الاضافة كما سبق ويختلف باختلافها بان لا يرجع الى ذلك بل الى متعدد
لم يجمعه الاضافة كذلك يتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض
الذاتية ان اتحد الموضوع او ضمها الذي هو الاضافة ان تعدد كما سبق
او جنسها الذي هو مثل الاضافة ان اتحد الموضوع وكان المبحوث عنه
في الحقيقة ذلك الجنس الا ان المعتبر في اتحادهما اتحاد كل من الموضوع والمحمول
بمعنى عدم اختلافه كما سبق بخلاف اختلافهما اذ يكفي فيه اختلاف احدهما وهو
ظاهر وبالجملة لا فرق بين الموضوع والمحمول فيما يرجع الى اتحاد العلوم واختلافها
فكما يصح ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فكذا يصح ان تمايز بتمايز المحمولات
وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول فلا مناقشة
في ذلك واما الوقوع فلان الحكماء رحمهم الله تعالى جعلوا اجسام العالم وهي البسائط
من الافلاك والعناصر موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء
والعالم وهو من مباحث الفلكيات والعنصريات من حيث الطبيعة والحيثية فيهما بيان
الاعراض لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما
اجسام العالم على الاطلاق لكن البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم
عن طبايعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع
بالذات والاعتبار واعترض عليه الشارح رحمه الله تعالى بوجوه ثلثة اما الاول
فظاهر وجوابه ايضا ظاهر مما سبق واما الثاني فحاصله ان الموضوعات امتيازه مع

مطلب في الموضوع

معلومة للطالب والمحمولات مجهولة مطلوبة له فالاليق للتمايز هو الموضوع
المعلوم لا المحمول المجهول وجوابه ان اصل المحمول الذي هو العرض الذاتي
معلوم كالموضوع وانما المجهول انتسابه تفاصيله الى الموضوع وهو لا ينافي
امتيازه في نفسه الذي هو المقصود واما الثالث فحاصله ان الامتياز بالمحمول
لو جاز بالاعتبار المذكور لجاز عد الفقه مثلا علوما مختلفة باعتبار بحثه عن
الوجوب والحرمة ونحوهما وليس فليس وجوابه ان تنوع الاعراض انما يقتضي
اختلاف العلم اذا لم يشترك في جنس هو المقصود بالبحث كاحوال الكلمة المبحوث عنها
في النحو والصرف والاشتقاق واما اذا اشتركت فيه كالرفع والنصب والجر والجزم
المشاركة في الاعراب فيجب الاتحاد وسر ان العرض الذاتي في الحقيقة ذلك الجنس
فاذا وجد يتحد العرض الذاتي فيتحد العلم واذا لم يوجد يكون كل من الانواع
عرضا ذاتيا فيختلف المحمولات فيختلف المسائل فيختلف العلوم ونظيره ما سبق
في الموضوع ان الاشياء المتكثرة اذا اتحدت في ذاتي كان الموضوع في الحقيقة
ذلك الذاتي ثم ان هذا الجنس قد يكون شموله لافراد الموضوع على الاطلاق
كالشكل في الهيئة والطبيعة في علم السماء والعالم وقد يكون على سبيل التقابل بان
يكون هو مع ما يقابله شاملين لها ومختصين بها كالاعراب والبناء في
النحو والحركة والسكون في الحكمة الطبيعية والصحة والمرض في الطب فقد تلخص
من جميع هذه المباحث الثلثة ان الموضوع اما واحد بالنوع فالعرض الذاتي
الذي هو مرجع محمولات المسائل يجب ان يكون واحدا كذلك فشموله اما على
الاطلاق او التقابل واما واحد بالجنس فالعرض الذاتي يجب ان يكون واحدا
كذلك وشموله ايضا اما على الاطلاق او التقابل واما اثنان بينهما الاضافة
المخصوصة فالعرض الذاتي يجب ان يكون واحدا بالجنس هو الاضافة لم نوعي
هما عرضا المضافين وما ترى في الكتب من الاختلاف والتكثر لمن قصر النظر
على الظواهر وترك التعمق والتدقيق ومن استقرأ احوال العلوم حق الاستقراء
وجد كلها راجعة الى ما ذكرنا ولعمري انه لتدقيق ما فات خاطر ابن سينا رحمه الله
تعالى وان بسط الكلام واطنب في الشفاء ولا يخفى على الخبير المنصف

ان هذا التدقيق وان ظهر على المصنف رحمه الله تعالى لكن الفقير فى الوقوف
على مرامه وحيد وفى توجيه كلامه بالتحقيق فريد قال وكان ينبغى ان يتعرض
لهذا آه اقول يعنى ان المدعا هٰهنا شيئان الاول اثبات عرض ذاتى للواحد
للواحد الحقيقى والثانى اثبات عرض ذاتى لم يغاير الاول بالنوع ولابد
فى اثبات كل منهما من التعرض للاحتياج الى امر منفصل وقد امكن حمل
عبارته على التعرض له فى الثانى حيث جعل قوله ولانه يلزم عطفا على
مضمون قوله السابق وان كان لغيره يتكلم فى ذلك الغير حتى ينتهى التسلسل
فى المبدأ ثم قال ويمكن ان يحمل هذا مختصا بما يكون اه وترك التعرض له
فى الاول مع كونه واجبا ايضا والجواب عنه ان قوله ولانه يلزم ناظر الى
كلا الوجهين ولهذا اخره عنهما وغير الاسلوب وانما فعله كذلك و ما
للاختصار كما هو دابه من الاكتفاء بالاشارة الخفية فى بيان الغوامض
الآبية فكانه قال ولانه لو اعتبر الامر المنفصل ولم يكتف بما ذكرنا فى الوجهين
يلزم التسلسل عن غيره وما قيل فى الجواب عنه ان العارض للشئ لا يمكن ان يحمله
لامر مباين لان المراد بالعارض المحمول واذا لم يكن المباين محمولا فكيف
تؤثر فى جعل امر آخر محمولا والمثال المورد فى بعض الكتب لهذا من الحرارة
تعرض للماء بواسطة النار غير سديد لعروضها له بالمجاورة ليست بمباينة
للماء بل المحمول عليه فيقال الماء حار لانه مجاور للنار فليس شئ لانه ناشئ
الغفلة عن القواعد فان الواسطة لا يلزم ان يكون محمولة فانهم صرحوا
بان الابيض محمول على الجسم بتوسط حمله على السطح المباين له فان قيل
الواسطة هو السطح والسطح ليس بمباين له فى التمثيل اجيب بانه ان اريد
بالسطح ما صدق هو عليه فهو الجسم بعينه وان اريد مفهومه فليس
الابيض عارضا له بل للسطح الموجود فى الخارج وهو الابيض وكذا الحال
فى المذكور من المثال فان الواسطة على زعم المعترض من المجاورة وهى
ليست محمولة على الماء وانما المحمول عليه هو المجاور ولا شك ان ما صدق
هو عليه عين الماء فى الخارج لا واسطة بينه وبين النار ومفهومه وان كان

مأخوذ من حاشية شرح المطالع للسيد الشريف قدس سره

وان كان مغايرا له لكنه ليس واسطة بينهما والعجب انه يدعى محمولية المصدر
ويجعل محمولية ما اشتق منه ثم المثال المورد غير سديد لكن لوجه آخر مذكور فى
كتب المنطق فمن اراد فليراجع ثم قال قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتى
الاول اقول هذا جواب عن الاعتراض المنفى وقوله والصفات المتعددة
اه جواب عن التسليمى قال نضع الكتاب اى مقاصده على قسمين اقول
فيه تسامح لان الموضوع على القسمين ليس مقاصد الكتاب بل الالفاظ
الدالة على تلك المقاصد لان المراد بوضعه على قسمين جعله قسمين فهما نفسه
الكتاب فكما ان الكتاب عبارة عن الالفاظ ولذا قسمه كما صرح به ذلك
فى شرح المفتاح فالاولى ان يقال اراد بالكتاب ما سوى المقدمة من الالفاظ
كما ان المقدمة كذلك لجعله ذكره بعد الفراغ عنها وايراد الفاء التعقيبية بعدها
وبناء على ذلك الا انه انما تسامح نظرا الى علاقة قوية بين الالفاظ والمعانى
وامره هين والله تعالى اعلم الركن الاول فى الكتاب قال وهو فى اللغة اسم للمكتوب
اقول فان قيل فينبغى ان يكون صفة كالمكتوب قلنا فى العبارة اشارة
الى انه من الاسماء المشبهة بالصفة كالاله والامام لا من الصفات
كالمكتوب ونحوه وسيأتى تمام تحقيقه فى آخر تقسيم اللفظ ان شاء الله تعالى
قال غلب فى عرف الشرع على كتاب الله تعالى الى آخره اقول المفهوم
من اطلاق كتاب الله تعالى ومن التمثيل كتاب سيبويه رحمه الله تعالى ومن
قوله الآتى ثم كل من الكتاب والقرآن اه ومن قوله فى آخر الكلام فان
قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن ان يكون المراد
بكتاب الله تعالى مجموع ما بين الدفتين ولا بد فيه بحد احتمال كون
التمثيل بكتاب سيبويه رحمه الله تعالى فى مطلق الغلبة مع قطع النظر
عن الكلية والجزئية فليكن هذا على ذكر منك فانه نافع فيما يأتى
ان شاء الله تعالى قال والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة اقول
فان قيل كما ان القرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة كذلك الكتاب فى
اللغة مصدر بمعنى الجمع سمى به المفعول للمبالغة صرح به شراح الهداية

رحمهم الله تعالى

وغيرهم رحمهم الله تعالى فما وجه قوله وهو في اللغة اسم للمكتوب قلنا هو
مذهب البعض رح وذهب بعضهم رح الى انه فعال كاللباس بني للمفعول وهو
المنقوش ثم اطلق على العبارة قيل ان يكتب لانه مما يكتب وذكره الامام البيضاوي
رحمه الله تعالى واشار رح رحمه الله تعالى اشارة الى لغة المتفاهم قال غلب في العرف
العام على المجموع اه اقول المفهوم ايضا من اطلاق لفظ المجموع المعين ومن قوله
وهو في هذا المعنى اشهر واظهر من لفظ الكتاب ومن تعريف المجموع بلام العهد
في قوله يطلق عند الاصوليين رحمهم الله تعالى على القول المجموع ومن قوله اجزا
قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل ان يكون المراد
بالمجموع المعين مجموع ما بين الدفتين لكنه لا يلايم قوله فلا اجمل تفسيره حيث قال اه
لان ذكر التفسير للاصوليين رحمهم الله تعالى وشعوفا بهم انما يعرفون الكلي الشامل للكل
والجزء حتى احتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء وانما قال في العرف العام
لانه غلب في عرف اهل الشرع على مقدار ثلث ايات كما ذهب اليه الامامان رحمهما الله
تعالى فلو ترك غلبتها على الكل وقال في الاول وهو في اللغة اسم للمكتوب ثم اطلق على
العبارة قيل ان يكتب لانه مما يكتب كما قال الامام البيضاوي نور الله تعالى روحه الشريف
وفي الثاني والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في لغة اهل الشرع على مقدار ثلث
ايات لم يرد عليه شيء قال وهو في هذا المعنى اشهر اه اقول اي لفظ القرآن في المجموع
المعين المذكور اشهر واظهر من لفظ الكتاب اما انه اشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما
يستعمل الكتاب في ساير الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف الا فيما ذكرنا
واما انه اظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء اظهر من الانتقال من الكتاب
الى المكتوب واما على القول الاول في الكتاب فظاهر لتحمل النقلين واما على الثاني
فلان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء اقوى من الملابسة
بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول اظهر من الانتقال
مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبت الاظهرية والاشهرية
صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقي واعلم ان هذا
التعريف ليس كتعريف النظر بالفكر الذي يطلب به علم او ظن بحيث يكون الفكر

لم يرد شيء على ما قال الامام البيضاوي رحمه الله تعالى

الفكر تفسير النظر وابا في تعريفه لان الفكر ليس باشهر ولا اظهر من النظر حتى يصح تفسيره
به كما لا يخفى فاندفع ما يتوهم ان هذا الكلام من الشارح رحمه الله تعالى يخالف ما ذكر
في حواشي شرح المختصر حيث قال اولا كان المراد بالفكر والنظر في عبارة المنطقيين
رحمهم الله تعالى واحد زعم الآمدي رحمه الله تعالى ان مراد القاضي ابي بكر رحمه الله تعالى
في هذا التعريف ان تفسير النظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم تعريفه بما يطلب به
علم او ظن ثم قال ولا اشكال انه بعيد فكم بينهما قال على ما توهم البعض اقول
اراد صاحب الكشف رحمه الله تعالى ومن تبعه من شراح اصول فخر الاسلام و
غيرهم رحمهم الله تعالى قال لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم اقول اي لان
كون القرآن مصدرا بمعنى المقروء مخالف للعرف لان المتبادر منه عرفا ليس الا
كلام الله تعالى وذلك ظاهر بعيد عن الفهم لان المفهوم انما هو المعنى العرفي في نوع
العرف قال فلازالة هذا الفهم صرح المص رحمه الله تعالى بحرف التفسير اقول
اي لازالة وهم ان القرآن مصدر بمعنى المقروء ويشمل كلام الله تعالى وغيره صرح
بحرف التفسير الدال على الاتحاد واورد الضمير الراجع الى القرآن حيث قال وهو
ما نقل الينا بين اه وهذا ملايم لما اختاره المص رحمه الله تعالى من كون المحدود
المجموع دون المفهوم الكلي بخلاف باقي الاصوليين رحمهم الله تعالى سوى ابن
الحاجب رحمه الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون التصريح بها لتخطئة القوم
رحمهم الله تعالى قلنا لما اعترف بصحة التفسير اعترف بصحة التعريف اللفظي لان حرف
التفسير لا يدخل الا على الاعرف الاشهر فلا وجه للتخطئة قال ثم كل من الكتاب
والقرآن يطلق عند الاصوليين رحمهم الله تعالى اقول فيه بحث اما اولا فلان قوله
وعلى كل جزء منه شامل بعمومه كل حرف من حروف المباني ولا يطلق عليه
القرآن عند الاصوليين رحمهم الله تعالى كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى
واما ثانيا فلان الدليل لا يطابق الدعوى لوجوه الاول انه تعرض في
الدعوى للاطلاق على المجموع ولم يتعرض له في الدليل الثاني ان الجزء في الدعوى
عام يتناول الحرف والمباني كما عرفت وقوله من حيث انه دليل على الحكم لا يتناوله
اذ لا دلالة فيها الثالث ان الخصوص المستفاد من قوله وذلك اية اية

لا يطابق عموم قوله وعلى كل جزء منه الرابع ان الحيثية ان اعتبرت لزم ان لا يطلق
على المجموع اذ لا يدل المجموع على حكم ويمكن دفع اول الوجوه بان الاطلاق على
المجموع امر مقرر عند الكل اعني عند الاصوليين ايضا فلا حاجة في تصحيحه الى اقامة
الدليل بخلاف البعض المصطلح عليه عند الاصوليين رحمهم الله تعالى وكذا رابعها فان
اعتبار الحيثية انما يفيد عدم البحث عن احوال المجموع لا عدم الاطلاق عليه وقد عرفت
ان الاطلاق عليه امر متفق عليه عند الكل وسيتبين في هذا الكلام ان قول الشارح
رحمه الله تعالى مضطرب في هذا المقام وتسمع بسالك ما هو الحق الصريح الناشئ من الفكر
القويم والنظر الصحيح **قال** والمصنف رحمه الله تعالى اقتصر على ذكر النقل في المصاحف **اقول** لا حاجة
الى ذكر هذا الكلام في هذا المقام لان المقام مقام بيان تعريف الكل وعد الصفات
المشتركة بين الكل والجزء والمصنف رحمه الله تعالى لم يعرف الكل بل الكل كما ذكره الشارح
رحمه الله تعالى **قال** والقراآت الشاذة لم ينقل بطريق التواتر **اقول** فان قيل
لا حاجة في اخراجها الى قيد التواتر لخروجها بعموم المصاحف فان شيئا منها
لم يكتب في جميع المصاحف فان شيئا منها اه والا لم يكن شاذة قلنا لا نم الحمل على
العموم قطعا كيف وقد تقرر عندهم ان الجمع اذا دخل اللام كثيرا ما يحمل على الجنس
فكان مظنة ان يتوهم ذكره ومقام التعريف يقتضي زيادة التوضيح ودفع التوهم
مزيد قيد التواتر لاكل قوله كما اختص بمصحف ابي رضي الله تعالى عنه ما نقل في قضاء
رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات قوله كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله
تعالى عنه وهو ما نقل في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات **قال** الا ان
المتاخرين رحمهم الله تعالى ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها في اوائل السور
اية من القران **اقول** فان قيل فعلى هذا المذهب يجب ان يحد في قيد بلا شبهة او يحمل
على التاكيد كالمسموع اذ لا شبهة في ان فيها شبهة حتى قالوا قوة الشبهة منعت
الاكفار من الطرفين قلنا الشبهة التي هنا غير الشبهة التي هناك كما سيأتي في
تحقيقه **قال** انزلت للفصل بين السور **اقول** نقل صاحب الكشف عن ابن
عباس رضي الله تعالى عنهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يعرف ختم كل
سورة وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبرئيل عليه السلام بسم الله الرحمن الرحيم في

اول كل سورة ويخالفه ما قال في فصول البدايع لم ينزل لشيء منها على التعيين
فان قيل ذكر النقل يلايم مذهب ان فخر رحمه الله تعالى فان تكرر التنزيل
يقتضي تعدد القرانية قلنا القول بتكرره لا يقتضي القول بتعدده كيف ولو
قيل بتكرر نزول الفاتحة ولم يقل احد بتعدد قرانيتها **قال** بدليل انها كتبت
في المصاحف بخط القران من غير انكار **اقول** يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد
القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم النقط ايضا فان مجرد ما ذكر
لا يدل قطعا على المطلوب ما لم ينضم عليه المبالغة المذكورة فان قيل مع ذلك لا يفيد
القطع بل الظن ايضا صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه رحمهم الله تعالى قلنا ذهب
الشارح المحقق رحمه الله تعالى الى انه قطعي لان العادة يقتضي في مثله بعدم الاتفاق
فكان لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها ولو نادرا **قال** وعدم جواز الصلوة بها
انما هو للشبهة اه **اقول** هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره السؤال ظاهر
واما تقرير الجواب فهو ان وجوب قراءة القران يثبت بنص لا شبهة فيه فلا يؤدى
الا بقراءة ما لا شبهة في كونه اية تامة والتسمية ليست كذلك اذ الصحيح من
مذهب ان فخر رحمه الله تعالى انه مع ما بعدها الى رأس الاية اية تامة
فاورث ذلك شبهة في كونها اية فلا يؤدى بها الغرض المقطوع به وهذا
الجواب مبني على الصحيح من الرواية والا فقد ذكر التمرتاشي رحمه الله تعالى
في شرح الجامع الصغير انه لو اكتفى بها يجوز الصلوة عند ابي حنيفة نور الله تعالى
روحه الشريف لكن الصحيح هو الاول ذكره في الكشف **قال** وجواز تلاوتها
للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك **اقول** فان قيل لم لا يجوز ان
يكون هذا الجواز للشبهة المذكورة ايضا قلنا تلك الشبهة لا تورث هذا
الجواز لان المقام مقام الاحتياط فالاحوط هنا تركها ما دل الدليل على
كونه اية فان قيل فينبغي ان لا يفيد قصد التيمن والتبرك جواز تلاوتها
لهما لانه ايضا مناف للاحتياط قلنا مقارنة القصد لا تورث مجرد الشبهة
بل يخرجها عن القرانية قطعا لانها مما يختلف بالاعتبار وقيد
الحيثية لا بد من اعتباره فيما يختلف به بان يراد ان اطلاق اسم المعرف

على ما صدق عليه الموقوف انما يكون من حيث تحقق هذا التوقيف عنه وصدقه عليه
فقولنا الحمد لله رب العالمين انما يكون قرانا لو اعتبر فيه القيود الثلثة المنزلية
والمكتوبية والمنقولية بالتواتر فاذا قيل ذلك شكرا لم يكن القيود الثلثة المعتبرة فيه
وليس معنى اعتبار قيد الحيثية ان يكون مكتوبة او غيرها من حيث انه قران كما زعم
بعض شراح المغني رحمهم الله تعالى فانه عكس المقصود فليتامل قال وعدم تكفير من انكر
كونها من القران اقول هذا جواب عما يقال لو كان قرانا لوجب اكفار من انكر
قرانيته لان انكار القطعي كمنكر قرانية الباقي ومنكر احد الاركان واللازم باطل
لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب ان انكار القطعي
انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حد الوضوح الى حد
الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين في زعمهما واعلم ان المراد
بالشبهة ههنا ما يذكر في الكتب الكلامية وهو ما يشبه الدليل وليس به ولو
في اعتقاد الخصم وبقوتها خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان النظر
حتى يعذر به صاحبها مؤولا مثلا ودليل الشافعية رحمهم الله تعالى في هذه المسئلة
شبهة عند الحنفية رحمهم الله تعالى بمعنى انه ليس بدليل في الواقع لكن الشافعية
جعلوه دليلا لعدم اطلاعهم على عدم دلالته على مطلوبهم قوية عندهم ايضا
لخفاء فساده حتى احتاج الى امعان النظر والتامل ودليل الحنفية بالعكس عند
الشافعية ولا شبهة في ان هذه الشبهة تورث شكا او وهما للطرف الآخر
اصلا وانما تورثه لو لم تقدر كل الطرف على ازالتها فلما ازالها ولو بالامعان
لم يبق عنده معتبرا اصلا لكنها لما احتاجت الى الامعان لخفاء فسادها
عذر هذا الطرف الطرف الآخر الذي يتمسك بها معذورا حتى لا يكفره كما لا
يكفر الاول وهذا التحقيق ما قال المحقق رحمه الله تعالى في شرح المختصر الجواب
لا نسلم الملازمة وانما يصح لو كان كل من الطرفين لا يقوم فيه شبهة قوية
تخرجه عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قوي عند كل فرقة
الشبهة من الطرف الآخر فلا يلزم التكفير فاضمحل ما قال الشارح رحمه
الله تعالى في حواشيه عليه فان قيل ادنى درجات الشبهة القوية ان تورث

شكا

شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا قلنا هي قوية عند من يتمسك بها اما عند
الخصم ففي الضعف بحيث لا يفيد شيئا ثم قال هذا ولكن كلام الشارح رحمه الله تعالى
صريح في انه قد قوي عند كل فرقة الشبهة من الطرف الآخر وظهر اجماله في العبارة
ههنا حيث قال لقوة شبهته ولم ينسب القوة الى واحد من الطرفين فتدبر والله
الهادي الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال فانه يعد زنديقا او مجنونا
اقول يعني ان كان له قصد يقيد به يعد زنديقا والا فيعد مجنونا قال الا ان
ابقي على عمومه يدخل في الحد الحرف والكلمة اقول اعلم ان كلام الشارح رحمه الله
تعالى في هذا المقام على اضطراب فاقول مستعينا بالملك الوهاب هذا التعريف
ان ابقي على عمومه يتناول حروف المباني من القران وهي التي يتركب عنها
الكلم ولا يعتبر قرانا لا عند الاصوليين رحمهم الله تعالى ولا عند الفقهاء رحمهم
الله تعالى لعدم تعلق غرضهم بها وان عدها القراء رحمهم الله تعالى قرانا فيجب ان
يراد بالمنزل ما دل على المعنى لظهور ان الانزال ليس الا للافادة فحينئذ
يتناول حروف المعاني من القران وهي احد اقسام الكلمة ويتناول ساير
الكلمات وما فوقها من القرآن وهذا هو الموافق لغرض الاصولي رحمهم
الله تعالى وذلك لان بحثه من احوال الكتاب والسنة وغيرهما ليس الا من
حيث كونها دليلا شرعيا كما تقرر فيما سبق والدليل عندهم ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو ما يشتمل على وجه الدلالة وهو
ما لاجله لزمت النتيجة المقدمتين لكون العالم دليلا على الصانع باشتماله
على الحدوث وهو ههنا قد يكون اسما او فعلا او حرفا ولهذا بحثوا عن احوال
الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز والامر والنهي والمطلق والمقيد
وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات وجعلوها من اقسام النظم الذي
هو عبارة عن الكتاب ولان بعض الاسماء من كلمات القران كذلك منها ان
وكذا بعض الحروف عند البعض حروف وصوت كما صرح به في كتب الفقه
وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف
رحمه الله تعالى فلو لم يحمل على ما ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة آية

ثم لا يعطى حكم القرآن لكلمة كل او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الآية عند اكثر الفقهاء
رحمهم الله تعالى من حرمة مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم
شرعي لكن ذلك امر آخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي رحمهم الله تعالى ويدل
على صحة ما ذكرنا ان الامام شمس الائمة السرخسي بعدما وافق الفقهاء رحمهم الله
فيما ذكر في المبسوط وغيره قال في اصوله ان ما دون الآية والآية القصيرة ليست
بمعجز وهو قرآن يثبت به العلم قطعا ويكفر به قدوة قال وعلى ما دل عليه سياق
كلام المص المراد بما نقل مجموع ما نقل اه اقول يعني ان مراد المص رحمه الله تعالى بما
نقل مجموع ما نقل بناء على ما دل عليه سياق كلامه لانه جعله تعريفا للمجموع
الشخصي لا للمعنى الكلي لانه صرح فيما يأتي في موضعين بقوله نقرأ من اوله الى
آخره فاذا اريد بالمحدود المجموع وجب ان يراد بالحد ايضا ذلك والا لم يطابق
الحد المحدود ووجه دلالة التصريح المذكور على ما ذكرنا ان الضميرين في كل من الموضعين
راجعان الى القرآن اذ لم يقع ذكره فيهما ولا ضرورة في اخراجهما عن الظاهر و
ارجاع الاول الى الكلام بتوهم دلالة الكلام عليه وفي الثاني الى التركيب المخصوص
كما توهم فتدبر قال قلنا ليس كونه حقيقة في البعض اه اقول كون هذا المعنى
مستفادا من تلك العبارة محل نظر بان يقال كونه حقيقة في البعض باعتبار
اطلاق العام وارادة الخاص لا الخصوص فانه لا ينافي كونه حقيقة وانما المنافي ارادة
الخاص بخصوصه هذا الذي ذكرنا مبني على ما اختاره الشارح التحرير رحمه الله تعالى
في المطول وغيره وفيه كلام اوردناه في حواشي المطول فمن اراده فلينظر ثمه قال
فيلغو قول المص رحمه الله تعالى بين دفتي المصاحف حال عن ضمير نقل وفيه فساد
كون القرآن المعرف هو النقوش لانها الكائنة فيهما واعتبار التواتر في النقوش دون
النظم قلت المراد بما بين الدفتين النظم بقرينة ما نقل كائنا واثبت بين دفتي
المصاحف قال المص فلا بد وان يقال اقول تقدير الكلام فلا بد من ان يجب
وان يقال لان المعطوف لا بد له من معطوف عليه فيقدر في كل مقام ما يناسبه
و[illegible] زيادة تأكيد ومبالغة فليكن هذا على ذكر منك فانه نافع كثيرا قال
المص رحمه الله تعالى ثم اردت تحقيقا في هذا الموضع ان هذا التعريف اي نوع من

من انواع التعريفات اقول قال المحقق عضد الدين رحمه الله تعالى في المواقف وغيره
التعريف على قسمين قسم يراد به احضار تصور لم يكن وقسم يراد به الالتفات الى تصور
حاصل ليعلم انه المراد من بين التصورات وهذا هو المراد ههنا قال ويخرج منسوخ
التلاوة عن التعريف بقيد التواتر اقول لعل اقتصاره عليه مع وجوب اخراج
سائر الكتب السماوية والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة كما سبق
اكتفاء بما سبق لكنه ظاهر في حق القراءات دون البواقي فلو قال ويخرج منسوخ
التلاوة ونظائره بما نقل الينا تواترا لكان احسن لخروج الاحاديث النبوية
بما نقل اذ المراد به ما نقل على انه كلام الله تعالى وسائر الكتب الالهية بالينا
والاحاديث الالهية والشواذ والمنسوخ التلاوة بتواترا قال فان قيل تعريف
الاصولي انما هو للمفهوم الكلي اه اقول تقرير السؤال ان الدفع مدفوع لان الاصولي
لا يعرف الا المفهوم الكلي ومعرفته لا يتوقف على معرفة المصحف ولا معرفة المصحف
على معرفته واما القرآن بمعنى المجموع الشخصي فمعرفة المصحف وان توقفت على
معرفته لكن معرفته لا يتوقف على معرفة المصحف حتى يلزم الدور لانه معلوم معهود
بين الناس لا يحتاج الى الكشف ورفع الالتباس وتقرير الجواب ان قولكم
وهو معلوم معهود بين الناس باطل الا انا لا نعلم ان المجموع الشخصي معرف
حقيقته بدون معرفة المعنى الكلي وقد عرفت ان هذا المعنى الكلي يحتاج
الى التعريف عند الاصولي رحمهم الله تعالى فاذا توقف معرفة المجموع على معرفة
المعنى الكلي الموقوف على التعريف فقد توقف المجموع ايضا على التعريف بالضرورة
ولما اورد على هذا ان توقف معرفة المجموع بحقيقته على معرفة المعنى الكلي انما يصح
اذا كان ذلك المعنى الكلي ذاتيا للمجموع وليس كذلك لم يصرح بالمنع
المذكور بل قال ابتداء لو سلم معرفة المجموع اه يعني لو سلم ذلك وكلام المص رحمه
الله تعالى مبني على ان المجموع محتاج الى التعريف كما سبق تحقيقه والمصحف
مأخوذ في تعريفه وقد عرفت ان معرفة المصحف يتوقف على معرفة المجموع فالدور
لازم لا يندفع الا بما ذكره المص رحمه الله تعالى قال اي تميزه بخواصه اه اقول
لما كان قول المص رحمه الله تعالى بل تشخيصه يوهم ان مراده التعيين الشخصي

ولم يكن كذلك لانه مخالف بقوله الاتي فهذا تعيين احد محتمليه آه رده الشارح
رحمه الله تعالى وبين ان مراده تمييز المحدود عن غيره بما يخصه لا تعيينه الشخصي
كما تقرر في موضعه فبطل ما قيل ليس المراد به التمييز بالخواص فانه لا يستلزم التشخص
على ما اشار اليه انه اعم منه بل المراد بالتشخيص ان قوله ما نقل الينا اه يعني ليس
الاشارة اليه بقوله هو هذا الذي نقل الينا بين دفتي المصحف قال سمي كلام الله تعالى
والقران على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم اقول ليس معنى كونه عبارة عنه انه عينه
كما قال بعد هذا ان القران عبارة عن هذا المؤلف المخصوص والنحو عبارة عن القواعد
المخصوصة وذلك ظاهر ولا انه دال عليه بالوضع لان المدلول الوضعي له هو المعاني الوضعية
الحادثة بل معناه انه دال عليه عقلا دلالة الاثر على مبدائه فان النطق الظاهري
في الانسان كما يدل على مبدا مغاير العلم والقدرة والارادة كذلك في الباري تعالى
يدل الكلام اللفظي على مبدا له مغاير لسائر الصفات قال لا يقال التمييز يحصل اقول
منشأ السؤال قوله واعتبر في تفسيره بما يميزه عن المعنى فانه لما اعتبر في التمييز المعنى القديم
توجه ان التمييز عن ذلك يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود وحاصل
الجواب ان المقصود الاهم بالتعريف وان كان التمييز عنه لكن التمييز عن جميع الاغيار بحيث
يحصل المساواة بين المعرف والمعرف من شرائط صحة التعريف فلا بد من ذكرها لتحصل
المساواة قال ولقائل ان يقول ان التشخص مركب اعتباري هو مجموع الماهية والتشخص
اقول انما حكم بكون الشخص اعتباريا لكون التشخص الذي هو جزؤه اعتباريا لان
المركب من الاعتباري وغيره اعتباري بلا مرية قال لانا نقول لو سلم ذلك اقول
اشارة الى منع قوله والكلام في الحد الحقيقي دون قوله تعريف المركب الاعتباري لفظي لانه
مسلم لا يمنع ومقرر لا يدفع قال فلا حاجة الى سائر القيود اقول اي حين اذ كان
الكلام في الحد الحقيقي ولا شك ان مجموع القران مركب اعتباري كفى ان يقال ان القران
لا يحد لانه مركب اعتباري وهو لا يحد بالحد الحقيقي ولا يبقى حاجة الى ما ارتكبه
رحمه الله تعالى من التطويل قال ويظهر بطلانه لولا ان يذكر معها الوصف بالتشخص
اقول اورد عليه ان كل عرضي يذكر في تعريف يحتمل في العقل ان يكون للآخر فلا
يميزه عن غيره اي تشخصه وليس بشيء لانه ليس بقادح في اصل الاعتراض بل في تحقيقه

الوصف بالمشخص وهو كلام تسليمي وذكره الشارح رحمه الله تعالى للالزام بان عدم
تجويز ذكر الوصف المشخص في حد الشخص ان كان لعدم وجوب دوام صدقها
على المحدود لامكان زوالها ففاسد لان عدم صدق الحد واجب لزواله بزوال
المحدود ثم لما ذكر الكلام الالزامي اراد ان يحقق المقام ويبين المرام بان تحديد
الشخص بما يميزه عن اغياره بحسب الوجود ممكن لا بما يميزه عن اغياره بحسب
العقل فانك اذا قلت في جواب من زيد زيد الذي جاءك اليوم وحده قبل كل احد
افاد تمييزه بحسب الوجود اذ يمتنع ان يوجد في الخارج شخصان موصوفان بما ذكر
لا بحسب العقل اذ لا امتناع فيه بالنظر اليه وذلك ظاهر وان خفي على من قال
ان الحد اذا لم يميزه بحسب العقل كيف يميزه بحسب الوجود عن جميع ما عداه
لا يقال الحد ما يتركب عن الذاتيات فما اشتمل على ذكر العوارض المشخصة لا يكون حدا
لانا نقول الحد عند الاصوليين رحمهم الله تعالى ما يكون جامعا ومانعا لا ما ذكر
فانه اصطلاح المنطقيين رحمهم الله تعالى والعوارض المشخصة من ذاتيات الشخص
وتسميتها بالعوارض انما هي بالنسبة الى الماهية قال ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي
دون المفهوم الكلي اقول لان من في منه للتبعيض وضميره للكلام فالكلام المعجز
سورة منه ليس الا الكل اذ لم يقع التحدي الا بسورة من كل القران اي سورة كانت
غير مختص ببعض فلا يصدق على النصف وغيره انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة
منه وتحقيقه ان ظهور الاعجاز بالسورة لما وقع بقوله تعالى فاتوا بسورة
من مثله وقعت السورة في الصورة في سياق الاثبات وفي المعنى في سياق النفي
نظرا الى المقصود كما في قولك ان تزوجت امراة اذ المراد تعجيزهم نظرا الى جميع السور
فكانه قيل لا يقدرون على اتيان سورة بعض من مثله ليس الا كل القران
وهذا هو التحقيق لا ما قيل ان الجنس المنكر اذا قارنته الوحدة افاد العموم
ان كان في سياق الاثبات كما في تمرة خير من جرادة فتأمل قال الا ان يقال
المراد بسورة من جنسه اه اقول اي يحمل على حذف المضاف ويقدر بما ذكر
قال المحقق عضد الملة والدين رحمه الله تعالى وانه اريد بسورة من جنسه في
البلاغة وعلو الطبقة يتناول كل القران وكل بعض منه وهذا اقرب الى الغرض

الاصولي رحمهم الله تعالى وهو تعريف القرآن الذي هو دليل في الفقه وقال الشارح
التحرير رحمه الله تعالى في حواشيه عليه ولا خفاء في صدقه على مثل قل وافعل ولا يسمى قرانا
في عرف واقول في كل من كلامي المحقق والشارح رحمهما الله تعالى بحث اما في الاول
فلان قوله وكل بعض منه يتناول بعمومه الكلمة والاية بل الحرف ايضا والتعريف ولا
شيا منها على توجيهه لانها ليست بالجنس المماثل في البلاغة وعلو الطبقة لما ان
التوصيف لا بمقدار السورة واقله ثلث آيات لان علو الطبقة مرتبة الاعجاز كما هو
المسطور في الكتب ولا يتصور الا في ذلك المقدار كما تقرر في موضعه واما في الثاني
فبوجهين الاول انك قد عرفت الان انه لا يصدق على مثل قل وافعل بل وعلى
ازيد من ذلك الثاني انك قد تحققت فيما سبق ان ذلك يسمى قرانا في عرف الاصوليين
رحمهم الله تعالى فقد برد الله الهادي الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال
لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن اقول يعني ان الدور انما
يلزم اذا اخذ القرآن في نفس مفهوم السورة وليس كذلك لانه عبارة عن بعض
من كلام الله تعالى قرانا او غيره مترجم اي مبين اوله بالابتداء بالتسمية وآخره
بالانتهاء اليها ان كان قرانا او نحو ذلك ان كان غيره توقيفا اي اعلاما من
الشارع فان الفصل بين كل سورتين لا يكون الا باعلام منه على الوجه المذكور
فلا ينتقض بالاية ولعدم اختصاص السورة بالقران وكونها اعم مفهوما
احتاج ابن الحاجب رحمه الله تعالى الى توصيف السورة بقوله منه الراجع ضميره
الى الكلام المنزل للاعجاز فلو اعتبر في مفهومها الاختصاص بالقران لما احتاج الى ذكره
ومن لم يفهم معنى العبارة وغفل عن لطف الاشارة واعترض بان الكلام في
السورة منه لان مطلوب السورة حتى يشمل كل سورة من كل كتاب بل في سورة
يتعلق بها الاعجاز فكيف يشمل سور الانجيل والزبور فان قيل السورة
غلبت في عرف المتشرعة على بعض القران من بين السور كالكتاب على كلامه من بين
الكتب ولهذا عرفها صاحب الكشاف رحمه الله تعالى السورة بالطائفة من القران
المترجمة التي اقلها ثلث آيات واما الاحتياج الى قوله منه فليس لتمييز سورة
القران عن سورة غيره بل لبيان ان السورة من جنسه في البلاغة وعلو الطبقة

الطبقة كما مر قلنا تلك الغلبة ممنوعة ولا بد لاثباتها من النقل عن يكون كلامه حجة
على مثل الشارح التحرير رحمه الله تعالى ولهذا كلام صاحب الكشاف رحمه الله تعالى في بيان
نفس الطبيعة المحدودة سورة القرآن بدليل عدم صدقه على شيء من سورة من ملاحظة
القيد الاخير في تعريف مفهوم السورة وكيف لا والاية الكريمة تدل على خلافه لان
السورة فيها استعملت في غير القرآن وايضا صرح صاحب الكشاف رحمه الله تعالى فيما
قبل ان من سور الانجيل سورة الامثال وفيما بعده ان سائر ما اوحى الله تعالى الى
انبيائه عليهم الصلوة والسلام سورة مترجمة بالسورة ولو سلم فهذا القدر من الاستعمال
اذا وجد كفى في تصحيح التعريف لدفع الدور ولا يضره كون اللفظ ظاهرا في سورة القرآن
بالغلبة ونظيره انهم قد ياخذون المحدود في بعض الحدود فيعترض عليه بالدور فيدفعون
بان المراد بالماخوذ في الحد معناه اللغوي مع ان الظاهر هو المعنى الاصطلاحي
واما قوله واما الاحتياج الى قوله منه الى آخره فباطل محض لان تقدير الجنس انما هو
على تقدير ان لا يكون المحدود كل القرآن بل الكلي المشترك للكل والجزء كما عرفت
قال ولنورد ابحاثه اي بيان اقسامه واحواله المتعلقة بافادة المعاني اقول
قد عرفت فيما سبق ان البحث عبارة عن اثبات العرض الذاتي للموضوع وهذا المعنى
ظاهر في بيان الاحوال واما بيان الاقسام ففيه ايضا معنى البحث لان الخصوص
والعموم والاشتراك وامثالها من الاعراض الذاتية للدليل السمعي كما سبق اليه
الاشارة فالتقسيم يتضمن اثباتها في الجملة وهو معنى البحث بخلاف التعريف اذ ليس
فيه شائبة حمل العرض الذاتي اصلا فيخرج عنه بالضرورة قال والمراد بالابحاث المتعلقة
بافادة المعنى اه اقول لما كان المتبادر من ظاهر قول المص رحمه الله تعالى الباب
الاول في افادة المعنى ان يكون الافادة محمول المسئلة في جميع مباحث الباب الاول
فيكون معنى ابحاثه في قوله ولنورد ابحاثه احواله التي هي عبارة عن الافادة
ولم يكن كذلك لان كثيرا من الاحوال ليس بافادة وان تعلق بها كما سيظهر من
المباحث الاتية ان شاء الله تعالى وجهه الشارح رحمه الله تعالى بان
المراد بابحاثه بيان احواله المتعلقة بالافادة لا بيان الافادة نفسها
فلما ورد عليه انه يقتضي تناول اللفظ جميع مباحث العربية لان التعلق

قد يكون قريبا كما في الاحوال المذكورة ههنا وقد يكون بعيدا كما في الاعراب والبناء والتعريف
والتنكير ونحو ذلك ولا يبعد التعلق في الثلث الاخير لم يتم رايحة من الوجه دفعه بتقييد الابحاث
بزيادة تعلق بافادة الاحكام مع عدم البيان في علم العربية على التمام فيخرج الاعراب
والبناء ونحوهما بالضرورة ثم لما ورد على هذا التقييد الذي ذكره لاخراج تلك المباحث سوال دفعه
بقوله لا يقال وحاصله ان اضافة الابحاث الى ضمير الكتاب المفيدة للتخصيص يخرج تلك المباحث
لانها لا تختص بالكتاب بل يعمه وغيره ولا حاجة في اخراجها الى ما ارتكبه من التكلف على التكلف
وحاصل جوابه ان التخصيص الحقيقي لا يمكن ان يراد ههنا والا لم يكن المباحث المورده
في الباب الاول بل الثاني ايضا مباحث الكتاب لانها كالاعراب والبناء وغيرهما في شمولها
السنة ايضا فوجب المصير في اخراجها الى التقييد المذكور وهذا هو مراد التحرير بالسوال والجواب
لا ما نسب الى بعض الافاضل رحمهم الله تعالى انه قال يعني لم عدلت عما يقتضيه ظاهر الاضافة
من تخصيص المباحث بالكتاب والسنة والاجماع وعممت بقولك ما لم يرد اختصاص فالجواب
انه لا بد منه لان المباحث لا تختص بالكتاب بل يعمه والسنة والاجماع لانه مع كونه
كلاما ظاهريا قاصرا عن التحقيق فاسد في نفسه اما اولا فلان سوق كلام الشارح رحمه
الله تعالى ينادي بان مصرعه الى مزيد التعلق للتخصيص والتعميم وان كان فيه
عموم في نفسه والمقصود توجيه كلامه فالواجب التكلم على طبق مرامه واما ثانيا فلان
الاشارة صح في قوله وهذه تعم الكتاب وغيره دفعه في قوله وكذلك انما هي الى ما صدق عليه
ما لم يرد اختصاصه وهو مباحث الخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك فيكون
عبارة عن المباحث المورده في الباب الاول فلا يستقيم قوله وكذلك لانه يقتضي
تشبيه الشيء بنفسه فتدبر قال يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من
وضع للمعنى اقول هذا شرح لقول المص رحمه الله تعالى في المتن قبل بيان النظم في حق
الشرح قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات فنظم ما قيل وكران رح اولا التقسيما
ثم ذكر تفسير النظم وما يتعلق به على طلاف ذلك ثم لما ساق الشارح رحمه الله تعالى
الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع وجب ان يرجع ضميره الى اللفظ الدال
بالوضع وان يراد بالمعنى في للمعنى المعنى المذكور اولا وهو المعنى الموضوع له
فان يرجع ضميره وعليه الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن المعنى الموضوع له

لم يخرج المجاز فلا بد من خروجه لان الكلام في اللفظ الدال على المعنى بالوضع كما عرفت فبطل
ما قيل ذكر المعنى باسم الظاهر دون الضمير لئلا يعود الى خصوص المعنى المذكور اولا فيخرج
المجاز فان اللفظ المجازي ليس موضوعا للمعنى الدال هو عليه وكذا يلزم ان يكون
المراد من ضمير فيه جنس المعنى لا خصوصيته واحد من المعنيين المذكورين لانه ان اريد
الاقرب كما هو ظاهر العبارة خرج المجاز ايضا لانه ليس فيه استعمال اللفظ في الموضوع
له وان اريد الابعد خرج الدال بالاشارة لان اللفظ لم يستعمل في المعنى المدلول عليه بالاشارة
فان قيل سلمنا ان المعنى الثاني عبارة عن الاول بدليل قوله فيقسم اللفظ بالنسبة الى معناه
ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول فان التقسيم الاول لا يتناول المجاز واما كون
الضميرين راجعين الى المعنى الثاني الذي هو عبارة عن الاول فلا دليل فقوله وان كان
باعتبار استعماله فيه فهو الثاني وان كان باعتبار دلالته عليه آه فان هذين التقسيمين
يتناولان المجاز قلنا البلوغ باعتبار ايهما وقع ههنا للملابسة ولا اشكال ان التقسيم
الملتبس باعتبار استعمال اللفظ في الموضوع له لا يتناول المجاز فليتامل قال واقسام
الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع اقول اعلم ان المفهوم من نقل الشارح رحمه الله
تعالى هذه العبارات المختلفة من الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ثم قوله بعد ذلك
وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب الشارح رحمه الله تعالى ان اختلاف
هذه العبارات خال عن النكت بل هو تسامح فيها كما صرح به شراح كلامه رحمهم
الله تعالى وليس كذلك بل في كل منها فائدة لو وقع التعبير بغيرها لفاتت تلك الفائدة
فلنحقق كلامه في هذا المقام ليحصل في ضمنه ما هو المرام فنقول وبالله التوفيق ان
الشيخ قد اختار في النظم تعبيرا يعم نظره وحكم عنه اما الاول فلعمومه المزدوج
التركيب واما الثاني فلاحاطته الاعتبارات من ابتداء وضع الواضع الى انتهاء
فهم السامع فان اداء اللفظ المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع يستدعي
اولا وضع اللفظ للمعنى ثم دلالته عليه اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله
ثم فهم المعنى فللفظ بحسب الاعتبارات الاربع تقسيمات اربع مرتبة الا ان الثاني
فانه مضمن لما سيأتي ثم انه لغاية اهتمامه بتفهيم الكلام تعرض ايضا مراتب
لهذه الاقسام مرة اولى باعتبار تعلق كل تقسيم بجهة من الجهات الاربع

المذكورات وثانيه باعتبار تعداد اقسام كل تقسيم من التقسيمات المذكورة وثالثه باعتبار
بيان مفهوم كل قسم منها وذكر مأخذه ورابعه باعتبار بيان حكم كل قسم من اقسام
التقسيمات المذكورة وترتيبها ثم لما كان المقصود الاصلي في اقسام القسم الرابع فهم
المعنى لما عرفت انه آخر الاعتبارات ولم يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل للاقسام
السابقة الدلالة والاقتضاء فظاهر واما العبارة والاشارة فلما سيأتي ان العبارة
عبارة عن سوق الكلام والاشارة عن الايماء الى معنى لم يقصد اصالة ولذا عبر
عن الاقسام من قصد ضبط الكلام بالدال بالعبارة والدال بالاشارة والدال
بالدلالة والدال بالاقتضاء ناسب ان لا يعتبر في المقسم النظم بل الوقوف ثم لما اعتبر
الوقوف ناسب ان نعمم لفظ المعرفة لان بها مزيد اختصاص باقسام يعتبر في
مقسمها الوقوف بلا مرية فلذا قال في الرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد والمعنى
ثم انه تعرض لاقسام القسم الرابع ههنا بقوله وجوه الوقوف وفي تعداد اقسام
كل تقسيم بقوله الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه وفي تعريف
الاقسام للاولين بقوله الاستدلال بعبارة والاستدلال باشارته وللآخرين بقوله
الثابت بدلالة النص والثابت باقتضاء النص وفي بيان احكام الاقسام بقوله
الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه والسر في ذلك انك قد عرفت
ان القسم الرابع لا يحصل للنظم بسببه اسم مخصوص كما يحصل في البواقي فلا يسمى كل قسم
باسم على حدة كما يسمى غيره بل يعبر عن تلك الاقسام في مقام بما يناسب ذلك المقام اما
الاول فلان ذلك المقام مقام تعداد الاعتبارات الاربع التي هي مناشي التقسيمات فالمناسب
له ان يتعرض لاقسام القسم الرابع بوجوه الوقوف لان الوقوف آخر الاعتبارات
واما الثاني فلان ذلك المقام مقام تعداد اقسام النظم وقد عرفت ان النظم لا يسمى
باعتبار الرابع باسم ولكن الاستدلال لما كان سببا للوقوف على المراد ومناسبا
للنظم لان الاستدلال لا يكون الا به وان كان باعتبار معناه عبر به من تلك الاقسام
بحسب اقتضاء ذلك المقام واما الثالث فلان ذكر المقام مقام التعريف فالمناسب
ان نعرف كل قسم بما يلائمه وقد عرفت ان العبارة والاشارة اقرب الى اللفظ
من الدلالة والاقتضاء فناسب ان يذكرا ما بالاستدلال المناسب للفظ والد

والدلالة والاقتضاء اقرب الى المعنى من الاولين فناسب ان يذكرا بالثابت المناسب
للمعنى واما الرابع فلان ذكر المقام مقام بيان احكام الاقسام فناسبه ذكر الوقوف
على المراد لكونه ملائما للاحكام فظهر ان اختلاف العبارات لم ينشأ من عدم الالتفات
بل يتضمن كل منها فائدة بحسب المقام يدركها من وقف على ما ذكرنا من ذوي الافهام
قال وذكر في تغييرها ما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم اقول اي ذكر في تغيير الاحكام
الخارجة من القسم الرابع ما هو صفة للمعنى لكن لا بالعبارة المذكورة ههنا بل بمعنى نعلق
بالمعنى كما يظهر في الاصل قال حدثت اغراض مختلفة يقتضي اعتبار كيفيات وخصوصيات
اقول المراد بالاغراض المختلفة مثل التحقير والتعظيم واظهار البلادة والذكاوة ونحو
ذلك وبالكيفيات والخصوصيات مثل التنكير والتعريف والذكر والحذف ونحو ذلك فان
روعيت اي الكيفيات والخصوصيات على حسب الاغراض المختلفة الحادثة على ما ينبغي
لا انقص مما هو الواقع لاقتضائه ان لا يكون المتكلم بليغا لانه غيب لا يطلع
عليه الا الله تعالى بل بقدر الطاقة البشرية فان المتكلم بعد ما حصل له ملكة
يقتدر بها على تأليف كلام بليغ اذا غلب على ظنه ان المقام الفلاني يقتضي
خصوصيات مثلا فان راعاها في كلامه يكون كلامه بليغا وان ترك شيئا
منها او زاد عليها لا يكون بليغا وان كان المتكلم بليغا وان غلب على ظنه
ان المقام يقتضي تعرية الكلام عن الخصوصيات يجب عليه ذلك حتى اذا اعتبر شيئا
منها فيه لا يكون بليغا وبالجملة بلاغة الكلام عبارة عن مطابقته لمقتضى الحال
والمعتبر في كلام البشر رعاية مقتضى الحال بقدر الوسع فان اقتضى المقام
زيادة الاعتبارات يجب رعايتها كذلك بقدر الوسع وان اقتضى الانقص يجب كذلك
وان اقتضى عدم رعايتها يجب تركها بالكلية وهذا ايضا نوع من الاعتبار
المناسب كما صرح به المحققون من شراح المفتاح رحمهم الله تعالى وفي كلام الله تعالى
رعايته بقدر ما في نفس الامر فانه عالم بجميع الكيفيات وكمياتها فيراعي ما يجب
رعايته لا ازيد ولا انقص ولهذا كان القرآن معجزا يمتنع معارضة البشر
ووجود كلام او في منه بتأدية الاغراض فبطل ما قيل يفهم منه ان المتكلم
اذا راعى في كلامه بعض مقتضيات الاحوال مع قدرته على رعاية الكل لم يكن

كلامه هذا بليغا والظاهر جدا فرقان احوال البلغاء رحمهم الله تعالى في ايراد الكلام
متفاوتة فتارة تقعقعون في مقام التنافس والتفاخر فيرومون تادية كلامهم موشحا
بمخايل السحر فيرامون فيه ما بقي طاقتهم من غير اهمال نكتة واخرى في المحاورات
على مجاري العادات يكتفون بحصول المطابقة لمقتضى الحال في الجملة وان لم يكن في
الاوجه مع ان كل كلامهم بليغ ولا يخفى ان الله تعالى قادر على ان ياتي بكلام
اوفى بتادية الاغراض مما انزل خصوصا سوى القران فتدبروا ثم **قال** وكذا مراد
المشايخ رحمهم الله تعالى من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ
من قول ابي حنيفة نور الله تعالى روحه الشريف **اقول** هذا مرتبط بقوله كما قالوا
القران هو النظم والمعنى جميعا واراد وبه النظم الدال على المعنى وما بينهما
من تتمة الاولى ومتمما له فان قيل القول بانه اسم للنظم الدال على المعنى
يرفعه ايضا قلنا نعم الا انه مشعر بعدم كون المعنى ركنا اصليا فلا يلائم
غرض ابي حنيفة قدس سره العزيز والمقصود توجيه كلامه فان قيل لا وجه
لكونه ركنا فضلا عن كونه اصليا لما عرفت ان معنى النظم والمعنى النظم
الدال على المعنى فيخرج المعنى بالضرورة قلنا لما كان المقصود من وضع اللفظ
افادة المعنى كان المعنى هو المقصود واللفظ وسيلة اليه فاعتبر ركنيته
اللفظ نظرا الى الظاهر والمعنى نظرا الى الحقيقة ولرجحان الحقيقة على
الظاهر اعتبر المعنى ركنا اصليا فان قيل الركنية ينافي الزيادة
قلنا معنى الزيادة كما سبق وسياتي عدم تغير الاسم والرسم بانتفائه فان
من الاجزاء ما لا يتغير بانتفائه اسم الكل ورسمه كاليد والرجل مثلا
من زيد بخلاف الراس فلا تنافي **قال** المراد من النظم ههنا اللفظ
اقول يعني ان مراد القوم رحمهم الله تعالى بالنظم في هذا المقام هو اللفظ و
انما احتاج الى بيانه لانه ذكر في المتن النظم في سياق لما واللفظ في
جوابه فورد عليه ان حق العبارة ان يقال لما كان القران نظما دالا
على المعنى قسم النظم الى كذا فرده بان مراد القوم رحمهم الله تعالى ههنا
بالنظم هو اللفظ واختارهم النظم عليه لرعاية الادب فتقسيم

تقسيم وانما قال ههنا لان النظم قد يطلق ويراد به الشعر والمعنى المصدري واللفظ
المرتب كما ذكر في الشرح فاحترز به عن ارادتهما وبهذا اندفع توجيه الايراد الثاني
لان سوء الادب الحاصل بالنظر الى استعماله كما في اللفظ باق كما سياتي بيانه
قال لا يقال النظم على ما فسره المحققون رحمهم الله تعالى **اقول** حاصل السؤال ان
مراد القوم بالنظم لا يجوز ان يكون اللفظ لان المحققين منهم فسروه بالمعنيين
واللفظ ليس شيئا منهما وحاصل الجواب ان طريق المجاز غير محصور فانهم
ارادوا به ههنا اللفظ مطلقا من قبيل اطلاق المقيد على المطلق كما في المشفر
بقرينة اطلاقه على المفرد حيث قسموه الى الخاص والعام والمشترك ونحو
ذكر اللمتن الا ان يحمل اضافة الاقسام الى النظم على كونها لادنى ملابسة بان
يراد الاقسام المتعلقة بالنظم فح لا يراد به مطلق اللفظ بل المنظوم **قال**
فان قيل كما ان اللفظ يطلق **اقول** منشأ السوال قول المص رحمه الله تعالى
لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم وحاصله ان اللفظ كما يتضمن
سوء الادب بالنظر الى الاصل كذلك النظم يتضمنه بالنظر الى الاصل لانه انما
يطلق على الشعر وحاصل الجواب ان اطلاقه على الشعر ليس بالنظر الى
الاصل بل بالنظر الى العارض فانه حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ثم استعمل
في الشعر مجازا بخلاف اللفظ فانه حقيقة في الرمي ابتداء **قال** لان مبنى النظم
على التوسعة اه **اقول** يعني ان بناء النظم على التوسعة واليسر في الصلوة وغيرها
اما الصلوة فلقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران اذا حمل على ظاهره واما
غيرها فلما قالوا انه نزل اولا بلغة قريش لكمال فصاحتها فلما تعسر على ساير
العرب نزل التخفيف بسوال النبي صلى الله عليه وسلم وسقط وجوب رعاية
تلك اللغة حتى جاز للكل ان يقرأ بالكل فلما جاز للعربي مع كمال قدرته
على لغته ان يقرا بلغة غيره من العرب فلغير العربي مع عجزه اولى **قال**
ورخصة الاسقاط لا يختص بالعذر **اقول** فيه بحث لانا لا نسلم كون هذه الرخصة
رخصة اسقاط بل رخصة ترفه وتخفيف ولو كان كذلك لما جاز العمل
بالعزيمة فان من احكام رخصة الاسقاط ان ياثم العامل بالعزيمة كما في المسافر

التمم للاربع ولابس الخف الغاسل للرجل وههنا ليس كذلك اذ لو قرأ بالفارسي يجوز
وسقط الفرض به بالاجماع بل هو اولى لسلامته عن الخلاف قال وقد تكلم
بكلمة او اكثر اقول اي يترجم كلمة او اكثر فان اشتراط عدم التأويل وعدم الاحتمال
للمعاني انما هو في الكلمات القرآنية لا في الالفاظ العجمية قال فان قيل ان كان المعنى
قرانا يلزم عدم اعتبار النظم في القران اقول منشأ السؤال قول المصنف رحمه الله تعالى
بل اعتبر المعنى فقط بل قوله وقد روى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يجعل
النظم لازما في حق جواز الصلوة وتقريره ان الامام رحمه الله تعالى بعد ما لم
يجعل النظم لازما في حق الصلوة بل اعتبر المعنى فقط لا يخلو اما ان يكون
المعنى المجرد قرانا عنده او لا والاول باطل لاستلزامه عدم اعتبار النظم في القران
وهو محال لان النظم اما نفس القران بناء على التحقيق او جزؤه بناء على التسامح
وعلى التقديرين يمتنع انفكاكه عنه واستلزامه ايضا عدم صدق الحد عليه
وهو ايضا باطل لانا قد حققنا انه جامع ومانع وكذا الثاني لاستلزامه عدم
فرضية قراءة القرآن في الصلوة لان النظم الذي هو قرآن بالاجماع لم يجعله
فرضا في الصلوة وما اكتفى به اذا لم يكن قرانا يلزم ذلك بالضرورة وتقرير الجواب
انا نختار اولا الشق الاول واللازمان انما يلزمان اذا لم يعتبر الامام النظم
خلفا وليس كذلك لانه اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول لجعل النظم
مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا ونختار ثانيا الشق
الثاني واللازم المذكور انما يلزم اذا تعلق جوازها بقراءة القران المحدود
وليس كذلك بل هو متعلق بمعناه والامام رحمه الله تعالى حمل قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران على وجوب رعاية المعنى دون النظم لدليل لاح له
ولعل ذلك الدليل ان الظاهر ان من في الاية للتبعيض بقرينة ذكر التيسر
وقد نقل عن بعض الافاضل رحمهم الله تعالى ان بعض ما تيسر من القران
نوعان بعض بسيط كالاية ونحوها مما هو بعض من التمام وبعض كالمعنى
بدون النظم العربي فيكون كل منهما جائز القراءة من غير عجز لعموم البعض
فيهما قال ويثبت الحكم في المجاز بالقياس اقول لا يقال الزيادة على الكتاب

بالقياس لا يجوز لانها في معنى النسخ لانا نقول الزيادة انما يلزم اذا كان اللفظ
قطعيا في مدلوله وههنا ليس كذلك لان اكثر اهل التفسير على ان المراد بالقران
الصلوة لا معناه الظاهر والمعروف والله اعلم اي فصلوا ما تيسر من الصلوة ولو سلم
ان المراد ذلك هو عام خص منه البعض وهو ما دون الاية وسيأتي انه ح
يكون ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قال قال فخر الاسلام رحمه الله
تعالى لان ما قاله ظاهر لخالف كتاب الله تعالى اقول قيل فيه نظر لان
الرجوع ان ثبت لا يفيد قوله حيث وصف المنزل بالعربي لانه كما وصف بذلك
وصف بكونه في زبر الاولين قال الله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به
الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وانه لفي زبر
الاولين اولم يكن لهم اية ان يعلمه علماء بني اسرائيل ولو نزلناه على بعض الاعجمين
فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين والضمير كلها راجعة الى التنزيل بمعنى المنزل هو
الظاهر من نظم القران لان غيره تعقيد لفظي وهو مخل بالفصاحة على ما عرف
في موضعه على ان تأويل بعض يلزم غيره في دفع ما هو الظاهر وقوله بلسان
عربي مبين ليس بقاطع في تعلقه بالمنذرين ولئن سلم فبالنظر اليه لا يجوز
القراءة بالفارسية وبالنظر الى قوله لفي زبر الاولين يجوز واعمال الدليلين
ولو بوجه اولى من اعمال احدهما فيحمل قوله لفي زبر الاولين على حالة الصلوة
ابتهالا حالة المناجاة والاشتغال بنظم خاص يذهب بالرقة ويحمل الاول على
تقدير تعلقه بنزل على غير حالة الصلوة اقول لم يثبت يقينا بل نقله واحد من
العلماء رحمهم الله تعالى وان كان هو الاصح فاحتيج بالضرورة الى بيان وجه
كل من القول اولا والرجوع ثانيا واما قوله لانه كما وصف بذلك وصف بكونه
في زبر الاولين آه فضعيف لانا سلمنا انه وصف بكونه في زبر الاولين لكن لا
بمعنى كون معناه فيها لان ذكر القران الذي هو عبارة عن النظم الدال على
المعنى سيما بلفظ التنزيل وارادة مجرد معناه خلاف الظاهر ولذا قال صاحب
الكشاف رحمه الله تعالى وقيل ان معانيه فيها ثم قال وليس بواضح لان الظاهر
ما اختاره وهو ان ذكره مثبت في الزبر فانه وان كان ايضا مجازا لكنه اظهر منه

كاد ان يلحق بالحقيقة اذ يقال فلان في دفتر الامير ولا يفهم منه الا ثبوت ذكره
فيه ومنه قوله تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر فان الثابت في دواوين الحفظة ليس
نفس الاعمال بل ذكرها فاضمحل بهذا ما ذكر بقوله ولئن سلم فبالنظر الى الجواز فتدبر
واستقم **قال** وفخر الاسلام رحمه الله تعالى قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه من اللفظ
اقول يعني انه قدم التقسيم باعتبار الظهور والخفاء على التقسيم باعتبار الاستعمال نظرا الى
ان متعلق التقسيم الاول مقدم على متعلق التقسيم الثاني لان التصرف في الكلام نوعان
تصرف في اللفظ بجعله بحيث يفهم منه المعنى وهو معنى جعله موضوعا وتصرف في المعنى بجعله
بحيث يفهم من اللفظ بالظهور او الخفاء او غيرهما وهو معنى جعله موضوعا له ولا شك
ان الاول مقدم على الثاني لترتب الثاني عليه فالتقسيم المتعلق بالاول يكون مقدما
على التقسيم المتعلق بالثاني بالضرورة ثم الاستعمال مرتب على ذكر التصرف والتقسيم
الى النوعين ويجوز ان يكون ذكر اشارة الى التصرف في المعنى وبتقديره ظاهر قوله
حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فالتقسيم المتعلق به
يكون متأخرا عن التقسيم بهما بالضرورة اعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى
قال هكذا والثاني في وجوه البيان بذلك النظم والثالث في وجوه استعمال
ذلك النظم وجريانه في باب البيان واراد ان البيان نوعان نوع يعتبر
قبل الاستعمال بالنظر الى نفس الدلالة وهو المراد في قوله في وجوه البيان
ونوع يعتبر بعد الاستعمال بالنظر اليه دون الدلالة وهو المراد في قوله و
جريانه في باب البيان وما قيل المعرفة اذا اعيدت معرفة يكون الثانية
عين الاولى فليس بكلي كما يأتي في موضعه واما المصنف رحمه الله تعالى فقد فسر
البيان الاول بظهور المراد للسامع فاخره عن الاستعمال ولما ورد عليه
ان عين الوقوف على المراد فسر الرابع بكيفية الدلالة وفيه نظر اما اولا فلان
الدلالة كون اللفظ بحيث يفهم معناه باي طريق كان فهي بكيفيتها متقدمة
على الاستعمال المتقدم على الوقوف فكيف تعلق الوقوف بتلك الكيفية واما
ثانيا فلان الظهور والخفاء في وجوه البيان ليس الا بحسب الدلالة اذ الذي
بحسب الاستعمال ما في الصريح والكناية كما سبق فلا بد ان يقدم اقسام الظهور

الظهور والخفاء على اقسام الاستعمال كتقدم الدلالة عليه اذ هي في الحقيقة اقسام
الدلالة وتسميتها اقسام البيان لكونه مسببا عنها ولذا قلت في مرقاة الوصول الثاني
باعتبار دلالته عليه وضوحا وخفاء **قال** لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد
اقول اراد بالدلالة الدلالة الوضعية بقرينة ما سبق من كون التقسيم باعتبار الوضع
لا يقال فيه بحث لان قوله فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول لان الترجح في المشترك
ليس باعتبار الوضع بل بتأمل المجتهد ورأيه وخبر الواحد لانا نقول سيأتي ان
المجتهد من اقسام الوضع هو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بالتأمل في نفس
الصيغة بملاحظة الوضع الاصلي وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى **قال** والاقرب ما
ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو انه عبارة عن الوضع **اقول** فان قيل فما فائدة ذكر
الصيغة والهيئة بدل الوضع الذي هو اخصر من ذلك قلنا بيانها موقوف على مقدمة
وهي ان الوضع كما يأتي نوعان شخصي وهو تعيين اللفظ المعين ونوعي وهو قد
يكون بتحقيق قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه
على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كما يحكم بان كل اسم غير الى نحو رجال
ومسلمين ومسلمات فهو جمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام او الاضافة
فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة كالموضوعات
الشخصية بل اكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب
وعامة الافعال وسائر المشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على
المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ وضع لمعنى فهو
عند القرينة المانعة عن ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا
مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا
التعيين ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي اذا تقرر هذا فنقول الوضع عند
الاطلاق لا يراد به الثالث لقصوره بالنسبة الى الاولين فكان مظنة ان
يتوهم عدم ارادة الثاني ايضا لو ذكر الوضع لقصوره بالنسبة الى
الاول فذكر دفعا للايهام ولانه انما قدم الهيئة على المادة مع تأخرها عنها
في الوجود لما عرفت ان اكثر الحقائق دالة على المعنى بالهيئة سيما الامر والنهي

الذين عليهما مدار الاحكام الشرعية فلو ذكر الوضع لم يحصل منه هذه الفائدة اللطيفة
قال وعبر عن القسم الثانية بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان
اي طرق استعماله اقول يعني عبر فخر الاسلام رحمه الله تعالى عن القسم الثاني على راي
المص رحمه الله تعالى والا فقد عرفت انه عبر عن القسم الثاني بقوله في وجوه البيان
بذلك النظم ثم ان الشارح رحمه الله تعالى سكت عن تفسير الوجوه في القسم الاول وفسرها
في الثلثة الباقية بالطرق ولعل ذلك لعدم صحته في الاول اذ لا معنى لطرق النظم صيغة
ولغة كما لا يخفى فالظاهر ان تفسر الوجوه في جميع التقسيمات بالجهات والاعتبارات ويراد
بها الاقسام الحاصلة بتلك الاعتبارات ونظاير ذلك اكثر من ان يحصيها العبارات قال
وهذا التعريف شامل للاسماء التي وضعت اولا لمعان اقول اجاب عنه بعضهم رحمهم
الله تعالى بمنع الوضع في الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة في اصطلاحين مختلفين
ومنع تعدده في الاسماء الجنسية المنقولة الى العلمية بناء على تفسير الوضع بجعل اللفظ
بازاء المعنى اولا وبعضهم بان المراد بالوضع للكثير ان يكون من واضع واحد بالشخص
او بالنوع او اريد في المقسم للغوي او ان لا يتخلل بين الوضعين نقل وكلاهما واحد
اما الاول فلاقتضائه ان لا يكون المنقولات حقائق وهو باطل بالاتفاق
كما تقرر في موضعه واما الثاني فلعدم انفهامه من اللفظ بل الصواب ان يقال
لا نسلم انها ليست من المشترك وتوجيه البعض لا يكون حجة على الاطلاق ولو سلم
فالمقصود ههنا ليس تحقيق حقيقة المشترك حتى يجب رعاية جميع القيود المميزة
له على الاطلاق بل تمييزه عن باقي الاقسام وهو يحصل بهذا القدر بلا مرية
ولو سلم فالمفهوم من اطلاق قوله وضعا متعددا وتقييده بالعين ثم قوله وضع
تارة وتارة ان يكون الاوضاع متساوية في الرتبة بحيث لا يكون لبعضها
على بعض رجحان على الآخر فيخرج المنقولات لان وضع المنقول عنه اصل ووضع
المنقول اليه فرع عليه قال والاقرب ان يقال بهذا القيد للتحقيق اه اقول يعني
ان قوله وضعا واحدا للتحقيق حقيقة العام وايضاح مفهومه لا للاخراج
المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة لخروجه بقوله مستغرق لجميع ما يصلح له
لانه غير مستغرق له على ما يجيء في مباحث المشترك انه لا عموم له وفيه بحث

بحث لان خروجه بالاخير لا ينافي اسناد الاخراج الى الاول كما فعله الشارح رحمه الله تعالى
في المطول في تعريف المجاز العقلي وقيل يرى قريبا ولكنه في غاية البعد اذ اللفظ لا
يصلح لتلك المعاني المتعددة جميعها معا حتى ينفي عنه الاستغراق لها وانما يراد به احدها
وهو مستغرق لجميع ما يشمله المعنى المراد منه فهو مستغرق لجميع ما يصلح له فلا يخرج به
المشترك من الحد وليس بشيء لانه بالنظر الى احدها ليس بمشترك كما ذكره قبيل قوله
والاقرب والكلام فيه وانما اشتراكه بالنظر الى معانيه وصلوحه لجميعها معا ليس بشرط
في صورة النفي فان قولنا غير مستغرق لجميع ما يصلح له اعم من ان يكون هناك ما يصلح
له لكنه لا يستغرقه وان لا يكون ما يصلح له ابتداء كما قالوا في تعريف العلم بصفة توجب
لمحلها تمييزا لا يحتمل النقيض انه يتناول التصورات لان عدم احتمال النقيض اعم
من ان يوجد النقيض اولا قال فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون
على سبيل الشمول في كل من السؤال والجواب اقول بل وفي جواب السؤال الثاني نصف
بحث لانه صرح في بحث العام ان معنى العموم على سبيل البدل ان يتعلق الحكم
بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر ففيه امران احدهما كل
واحد والآخر شرط الانفراد والاول لا يجري في المشترك لانه يتحقق من امتناع
تعلق الحكم بكل واحد من معانيه ولو بشرط الانفراد بل لا يتعلق الا بواحد منها
فقط فلا يصح قوله في السؤال والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل والثاني لا يجري
في النكرة المثبتة لان تعلق الحكم فيها انما هو بواحد واحد وان كانت مفردة او جماعة
جماعة ان كانت جمعا سواء كانا مجتمعين مع الغير او منفردين عنه فلا يصح قوله
في الجواب فيدخل في حد العام النكرة المثبتة اه ولا قوله في جواب السؤال الثاني
فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل فان قيل هذا صحيح في الجمع المنكر وفي المفرد
على قول من جعله موضوعا للجنس واما على قول من جعله موضوعا للفرد
المنتشر فلا لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في فردين لانتفى
التخصيص فينتفي الوضع قلنا قد صرح الشارح رحمه الله تعالى في بحث المشترك ان
التخصيص ههنا ليس تخصيص الثبوت بل تخصيص الاثبات وهو لا يقتضي
ان لا يراد باللفظ الا الفرد الواحد فليتأمل قال والمراد بالوضع للكثير اقول

المقصود من هذا الكلام توجيه ما ارتكبه المص رحمه الله تعالى من كون كل من العام والمشترك
واسماء العدد موضوعا للكثير ومحصله ان اللام في للكثير ليست صلة للوضع بل هي للعاقبة
فكانه قيل ان وضع لان يحصل الكثير ويحتمل ان يجعل اللام صلة له ويجعل الكثير
اعم من الكثير في نفسه بان يتعدد الوضع والكثير بحسب اجزائه والكثير بحسب جزئياته
وسيأتي ان الشارح رح قد اعترف فيما نقل عنه انه تكلف لا يقال لفظ العشرة مثلا
موضوع لمفهوم كلي صادق على مجموع تلك الآحاد من حيث هو مجموع وصدق
العشرة على كل فرد من العشرات مثل صدق الرجل على كل فرد من افراد الرجال
ففي قوله المجموع وحدان الكثير وقوله او جزء من اجزاء الموضوع له مسامحة لانه
هو جزء من اجزاء ما صدق عليه الموضوع له لانا نقول العدد لكونه كما منفصلا
يعتبر الكثرة في مفهوم جميع اسماء ما فوق الواحد من العدد فيكون لفظ العشرة
موضوعا لما ذكر وصادقا على ما ذكر لا ينافي اشتمال مفهومها على الكثرة فتدبر
قال المعتبر هو الاجزاء المتفقة في الاسم كاحاد المائة اقول فان كل واحد
من تلك الآحاد يصدق عليه انه كما يصدق على كل فرد من افراد الانسان انه
انسان فيناسب تلك الاجزاء جزئيات مفهوم الانسان المتحدة بحسب ذلك
المفهوم قال كيف ولم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي اقول فان
قيل الاستثناء في هذا مكتوب من قوله وهذا معنى الوضع النوعي لذلك قلنا لا لان
المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما يستفاد من وقوعها في سياق النفي فكان
الواضع قال كل نكرة وقعت في سياق النفي فهي لنفي كل فرد فان قيل اذا
افادت العموم بالوضع النوعي فهلا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع
النوعي قلنا لا لما عرفت ان الوضع النوعي نوعان احدهما مختص بالحقيقة والآخر
بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال لا لما يتضمنها الغاية من الآحاد اقول
لحصول هذا الاحتراز ايضا مبني على التحقيق الذي ذكرنا في عموم صور
النفي فلا تغفل قال وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظا ومعنى استغراقه اقول
يمكن ان يكون مجرورا صفة كثير كما قيل ومعنى استغراق الكثير انه لا يكون
شيء مما تناوله اللفظ خارجا عن ذلك الكثير قال وعلى هذا التقدير اقول

نقله مولانا حسن چلبي رحمه الله تعالى

يعني

يعني على تقدير كون الجمع المنكر عاما عند من يقول بالاستغراق وتلخيص المقام ان بعض
العلماء رحمهم الله تعالى لم يشترطوا الاستغراق في العموم ولم يقولوا بالاستغراق في الجمع
المنكر وان قالوا بعمومه وبعضهم شرطوه فيه ولم يقولوا به فيه وبعضهم شرطوه و
قالوا به فيه ولا عكس للثاني فليتأمل قال وفساده بيّن اقول فساده ليس
ببيّن لان المص رحمه الله تعالى قد اختار فيما سيجيء ان العام الذي اخرج بعض
افراده بغير مستقل حقيقة في الباقي مطلقا والذي اخرج بمستقل حقيقة من
حيث التناول ومجاز من حيث الاقتصار فلما اختار هناك ان العام المخرج
عنه بعض افراده حتى لم يبق فيه الاستغراق حقيقة في الباقي وظاهر ان انتفاء
الاستغراق يوجب انتفاء العموم لانه شرط فيه عنده وجب ههنا التعرض له لا يدرجه
في الواسطة لانه موضوع للكثير بوضع واحد وليس بخاص ولا عام نعم سيعترض
الشارح رحمه الله تعالى على مختار المص رحمه الله تعالى هناك فلو اراد ان الشارح رحمه الله
ههنا الاشارة الى ذلك كان صحيح العبارة ان يقول اراد بقوله ونحوه كل عام
مقصور على البعض وسيتبين فساده تأمل ولا تغفل قال او التأمل في
الصيغة كما في ثلاثة قروء اقول بيان ذلك ان الحنفية رحمهم الله تعالى حملوا القروء
على الحيض دون الاطهار خلافا للشافعية رحمهم الله تعالى لانهم تأملوا في نفس
جوهر الكلمة فوجدوها قد وضعت لمعنى الاجتماع حتى ان القراءة انما سميت
قراءة لاجتماع الحروف والكلمات بل القرء ايضا على ما قيل فحملوها على معنى يناسب
الاجتماع وهو الحيض المجتمع في الرحم دون الاطهار قال قيد بذلك لان المضمر
خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة اقول لا يخفى ما يرد على ظاهر عبارته
وتوجيهها ان المص رحمه الله تعالى لما اراد ان يقسم الاسم اولا الى الصفة والعلم واسم الجنس
وكان المضمر واسم الاشارة خارجين عن هذه الاقسام قيد الاسم بالظاهر لاخراج المضمر
واراد منه اسم الاشارة بقرينة التقسيم ولا يمكن ان يراد بالاسم الظاهر ما يقابل المشترك
حتى يشملها ايضا لانه لا اصطلاح فيه فبطل ما قيل زعم العلامة رحمه الله تعالى ان هذا
تقسيم للظاهر في مقابلة المضمر ثم اخرج عنه اسم الاشارة ايضا والحال ان المضمر اسم
وكذا اسم الاشارة وهما معرفتان ويصدق عليهما احد المعرفة وكل ما هو اسم لا يخ

عن هذا التقسيم لانحصار جميع الاسما لكونه دائرا بين النفي والاثبات فالمراد
بالظاهر ما يقابل المشترك ثم يرد على الشارح رحمه الله تعالى انهما كما خرجا عن
الاقسام فقد خرجا عنها الموصولات ايضا فما وجه الاقتصار عليهما الا ان يقال انها
داخلة في العام لان المراد بالعام ههنا ما وقع قسما من الصفة واسم الجنس و
الموصول ليس منهما والقول بجواز كون القسم اعم من المقسم من وجه لما هو
لايصح قال ولقائل ان يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة **اقول** هذا
الاعتراض انما يرد على توجيه الشارح كلام المصنف رحمهما الله تعالى لا على ما افاده
عبارة المصنف موافقا لما تقرر عند الجمهور رحمهم الله تعالى وتحقيقه موقوف على مقدمة اشتهر
عليها راي الشارح رحمه الله تعالى وسائر المحققين رحمهم الله تعالى وهي ان الاسم قد يوضع
لذات مبهمة باعتبار معنى معين هو المقصود فيترتب مدلوله من ذات مبهمة لم يلاحظ
معها خصوصية اصلا ومن صفة بعينها مقصودة فيصح اطلاقه على كل ما يتصف بتلك
الصفة ومثل ذلك يسمى صفة وذلك المعتبر يسمى مصححا كضارب ومنتج وافضل
وعطشان ونحو ذلك ويلزم ذكر موصوف معه لفظا او تقديرا تعيينا للذات التي قام
بها المعنى وقد يوضع لذات معينة ويلاحظ معها شيء من المعاني القائمة بها فيكون
اسما لا يشتبه بالصفة قطعا كفرس وابل ونحوهما وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع
معنى له نوع تعلق بها وذلك على قسمين الاول ان يكون ذكر المعنى خارجا عن
الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل علما للذات فيه حمرة
وكالدابة اذا جعلت اسما للذوات الاربع في انفسها وجعل دبيبها سببا للوضع
لا اجزاء من مفهوم اللفظ الثاني ان يكون ذكر المعنى داخلا في الموضوع له
فيتركب من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسما الالة والزمان والمكان والدابة
اذا جعلت اسما للذوات الاربع مع دبيبها وهذان القسمان ايضا من الاسماء
ولا يقعان صفة لشيء لكن ربما اشتبهان بالصفة والقسم الاخير اشد التباسا
بها لان المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما وهذا يدل على ان المقصود
هو المعنى او الذات بان الاول لا يوصف ويوصف به والثاني بالعكس اذا
عرفت هذا فاعلم ان المصنف رحمه الله تعالى لما اراد ان يبين الصفة بحيثيتها

مطلب لطيف

يمتاز عن الاسم المشبه بالصفة جعل المعنى المصدري مع تاخره عن الذات بالذات
مقدما في الذكر والاعتبار على الذات المبهمة التي يدل عليها وزن المشتق اشارة الى
ان المقصود الاصلي في الصفة هو المعنى المصدري وانما يلاحظ الذات ضرورة قيام
المعنى به وقد نبه على هذا القدر من التبعية بادخال مع على وزن المشتق الدال
على الذات فان مع كثيرا ما يدخل التابع كما في قوله تعالى ان الله معنا وان الله
مع الصابرين وغير ذلك حيث قال الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع
له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة فجعل مع متعلقا بوضع ووزن المشتق
مندرجا تحت الوضع واراد بما وضع له المشتق منه المعنى المصدري وبما وضع له
وزن المشتق الذات فكان كل من المعنى المصدري والذات داخلا في الموضوع
لكن الاول بالقصد الاصلي والثاني بالتبع فكانه قال ان كان معناه عين المعنى
المصدري المقصود بالذات والذات المقصودة بالتبع فصفة فخرج الاعلام
المشتقة نظرا الى المعنى الاصلي كاحمر لان المعنى المصدري ليس جزءا من الموضوع له
فيها وخرج اسما الزمان والمكان والالة لان المعنى وان كان جزءا منه فيها لكنه
ليس مقصودا بالذات بل الامر بالعكس وان رجح التحرير رحمه الله تعالى فهو
النظر على ظاهر وزن المشتق ولم يتفطن منه الى الذات فارتكب في التوجيه و
الاعتراض من التمحلات والتعسفات حيث جعل هذا الاحتراز عن اسم الزمان
والمكان والالة الى وزن المشتق بتقديره بوزن الفاعل والمفعول
ولما ورد ان هذا مما لا دلالة للفظ عليه التجأ في دفعه الى الشيوع ثم رتب
عليه الاعتراض بما ليس على وزن الفاعل والمفعول والنجم تنبئ عن
التمحل ثم ان المصنف رحمه الله تعالى ذكر سائر اقسام الاسم المشتبه بعضها بالصفة
حيث قال والا اي وان لم يكن كذلك وصدقه اما بان لا يوجد فيه المعنى
المصدري اصلا او يوجد ولكن لا يدخل في الموضوع له او يدخل ولكن لا يكون
مقصودا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وكل من العلم واسم
الجنس اما مشتق او لا فالعلم الذي ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشتبه
بالصفة كزيد مثلا والمشتق مشتبه بها كاحمر ويدخل فيه علم الجنس لان التشخص اعم

مطلب الفرق بين الاسم المحض
مع المشبه بالصفة والشبه بها

من الخارجي والذهني والاسم الذي ليس بمشتق هو الاسم المحض الغير المشتبه بها اصلا
كابل وفرس والمشتق هو المشتبه بها اشد اشتباه كاسماء الزمان والمكان والالة ولا
يخفى ان ليس المراد بكون العلم مشتقا اشتقاقه نظرا الى المعنى العلمي بل الى الاصل المنقول
عنه المعتبر في حال العلمية في الجملة ولهذا جوز النحاة دخول اللام عليه فاندفع قول التحرير
رحمه الله تعالى ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا ان اراد به الطعن على المص رحمه الله تعالى
كما هو الظاهر هذا ما تيسر لي من مراد المص رحمه الله تعالى وتحقيقه بعون الله الملك العلام
وحسن توفيقه **قال** قوله ان اريد به المسمى بلا قيد فظاهر هو بان المراد اه **اقول**
لعله انما استفاد هذا الاشعار من حمل المسمى على الطبيعة النوعية بملاحظة رجوع ضمير نحو
في المتن الى المسمى وقوله في الشرح لان المطلوح وضع للواحد النوعي فليتأمل **قال**
وليس كذلك للقطع بان المراد **اقول** يمكن دفعه بان المقصود الاصلي نفس المسمى دون
الفرد وانما جاءت الفردية بالنظر الى امر عارض مثلا في قوله تعالى فتحرير رقبة اريد
بالرقبة نفس المسمى بمعنى ان خصوصية الفردية ليست ملحوظة اصلا وانما جاءت من
اضافة التحرير فانه لا يقع الا على الفرد كما يقال في العهد الذهني نحو ادخل السوق
واشتر اللحم ان المراد نفس المسمى والخصوصية من القرينة ولذا قيل انه في المعنى كالنكرة
قال قوله عند الاطلاق للسامع قيدان للتعيين وعدمه والاحسن **اقول**
اعلم ان المعاني الموضوع لها سواء كانت معاني المعارف او النكرات معلومة
للواضع حال الوضع وهو ظاهر وكذا المتكلم حال الاستعمال والا لم يفد كلامه
مقصوده وكذا السامع لان الكلام فيما اذا كان عالما بالوضع والا لم يفد
التخاطب معه فالوقوف على الفرق بين المعرفة والنكرة لا يحصل الا بما قال
بعض الافاضل رحمهم الله تعالى ان التعريف يقصد به معين عند السامع من
حيث انه معين كانه اشار اليه بذلك الاعتبار والنكرة فقد يقصد بها التفات
النفس الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا
في نفسه لكن بين مصاحبة التعيين وملاحظته فرق جلي وههنا في تصوير ذلك
مقدمة هي ان فهم المعاني من الالفاظ بمعونة الوضع والعلم به فلا بد ان تكون
المعاني متصورة ممتازا بعضها عن بعض عند السامع فاذا دل بلفظ على معنى

فاما ان يكون ذلك الاعتبار اي كون المعنى معينا عند السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه
اولا فالاول يسمى معرفة والثاني نكرة والمص رحمه الله تعالى اشار الى هذا التحقيق
حيث اراد بالاطلاق الاستعمال بقرينة ذكر السامع متميزا في ذهنه ملحوظا معه
وجعل عند الاطلاق وللسامع قيدين للتعيين وعدمه كما اعترف به الشارح
رحمه الله تعالى واراد بقوله اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين
عند الوضع انهما لا تفترقان بالتعيين في المعرفة وعدمه في النكرة عند الواضع
لانهما متساويان في التعيين بالنظر اليه وبقوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان
يكون الرجل معينا للمتكلم انه يمكن ان يكون كذلك لكن الواضع لما لم يعتبر التعيين
بالنظر اليه في المعرفة لم يلتفت ذلك التعيين بل الى التعيين بالنظر الى السامع لانه
المعتبر عند الواضع فكان المص رحمه الله تعالى قال المعرفة ما وضع لشيء معتبرا
للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال والنكرة ما وضع لشيء غير معتبر
للواضع تعينه عند السامع حال الاستعمال اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف المص
رحمه الله تعالى لهما احسن مما نقل الشارح رحمه الله تعالى اما اولا فلان الموضوع له
فيهما مذكور فيما اختاره دون ما نقل الشارح رح واما ثانيا فلانك قد عرفت
ان مدار الفرق بين المعرفة والنكرة في ملاحظة حال السامع واعتبار التعيين
والامتياز عنده وعبارة المص رحمه الله تعالى تفيده دون ما نقل ثم ان قول الشارح
رحمه الله تعالى فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ الى
آخره منظور فيه اما هذا القول فلانه وان كان مسلما لكنه لا يخالف ما
ذكر المص رحمه الله تعالى كما حققته واما قوله بحال الاطلاق فلما عرفت ان مراده
بالاطلاق الاستعمال والشارح رحمه الله تعالى معترف بكونه معتبرا لانه مأخوذ
فيما التحقه من التعريفين واما قوله دون الوضع فلما عرفت ان المراد به الاعتبار
عند الواضع وهو مطابق للواقع واما قوله ولا بما عند السامع فلما عرفت انه مدار
الفرق فكيف لا يكون معتبرا واما قوله لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل
معينا للسامع ايضا فلانك قد عرفت ان هذا الامكان لا يكفي في كون اللفظ
معرفة بل لا بد من اعتبار الواضع ذلك التعيين وملاحظته والحمد لله تعالى

ملهم الصواب واليه المرجع والمآب **قال** يريد ان تمايز الاقسام المذكورة **اقول**
اعلم ان اكثر ما يكون اعتبار الحيثيات في التقسيمات لتحصيل التباين والاختلاف
وهو منتف في هذه الاقسام ثم قال في جوابه على انه لو جعل الجميع اقساما متقابلة
لكفى فيه الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات والمص لما جعل اعتبارها ههنا سببا
لدفع توهم التنافي بين الاقسام على خلاف ما اشتهر بين الانام احتاج الشارح الى
توجيه الكلام وتوضيح المرام فقال يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب
الذات يعني انه لو كان كذلك لثبت التنافي وامتنع الاجتماع وليس كذلك بل بحسب
الحيثيات والاعتبارات فيمكن الاجتماع بينها **قال** والكلام بعد موضع نظر **اقول**
نقل عنه انه قال للقطع بان الواقع موقع الجنس المشترك هو الموضوع للكثير بانه يكون
كل واحد من الكثير نفس الموضوع له لا اعم من ذلك على ما هو مقتضى عبارته ولان
تفسير الوضع للكثير بما ذكرنا مع تقييد اجزاء الكثير بكونها متفقة الحقيقة مما اضرب عنه
نهجي الكلام ولا دلالة للفظ عليه اصلا ولان الوضع للواحد النوعي لا يقابل
الوضع للكثير بهذا المعنى بل هو مندرج فيه ولانه اذا كان الجمع واسطة بين العام و
الخاص بناء على عدم قرينة الاستغراق لم يكن من اقسام النظم صيغة ولغة كما
ذكره في التلويح **اقول** فيه نظر لما عرفت ان المص رحمه الله تعالى اختار ان العام
المخصوص بعض افراده حقيقة في الباقي فيكون الباقي معنى وضعيا بالضرورة لا
كما اول على زعم المص رحمه الله تعالى ولانه لا وجه لجعل الجمع المنكر لا سيما جمع القلة
موضوعا لكثير غير محصور عند من لا يقول بعمومه الا بتكلف وهو ان يراد انه
لا دلالة في اللفظ على تعيين عدد اجزاء الكثير وفي المفرد ايضا كذلك يعني انه لا دلالة
فيه على تعيين عدد جزئيات الكثير ولان من الفاظ العموم ما يقع للخصوص مع القطع
بانه لم يوضع الا وضعا واحدا فان كان ذلك الوضع لكثير غير محصور لم يكن خاصا
ولان جعل الصفة مقابلا لاسم الجنس خلاف الاصطلاح **اقول** فيه ايضا
نظر لانه لم يجعلها مقابلة لاسم الجنس بل للاسم الشامل للعلم واسم الجنس
وهو موافق لما قال صاحب الكشاف رحمه الله تعالى فان قلت الاسم هو اسم وصفة
ولانه جعل المطلق من اقسام الخاص حيث جعله للواحد النوعي وقد جعله فيما ذكر
وهو

للنكرة حيث جعل المسمى بلا قيد والنكرة لبعض المسمى غير معين ولا شك ان مثل رقبة
مطلوب ونكرة مع ان المراد منها واحد **اقول** فيه نظر لان الشارح رحمه الله تعالى
معترف بان الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون
نفس المسمى ولذا ورد تعريف الموقوف والنكرة بحيث يشمل الاقسام كلها فليتأمل **فصل**
قال كالرجل والفرس **اقول** اللام فيهما للعهد الخارجي والمعهود هو المنكر منهما للقطع
بانه الموضوع لواحد بالنوع والمعهود من اقسام الخاص دون المعرف باللام
لاستعماله في العهد وتعريف الجنس وفروعه من الاستغراق وغيره **قال** وذكر فخر
الاسلام رحمه الله تعالى ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد **اقول** لما جمع فخر الاسلام
بين مرحولي كل ورد عليه ان الناس يستغني عنه فاعتذر بعضهم بان المراد بالمعنى
مدلول اللفظ فذكر الثاني من قبيل التخصيص بعد التعميم لنكتة ورد بانه لا يخفى ان
تلك النكتة انما يعتبر في المحاورات الخطابية والمقام مقام التعريف وبعضهم بان
المراد بالمعنى مقابل العين والمقصود تعريف قسمي الخاص الحقيقي وهو خصوص
العين والاعتباري وهو غيره تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات
بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني ورد بان ليس المراد بعدم جريانه فيها انه
يختص باسم العين للقطع بعموم لفظ الحركات والعلوم واشباههما ووجه الشارح
رحمه الله تعالى الى ان المراد به ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واراد به ما ذكره بعض
المحققين رحمهم الله تعالى ان الاطلاق اللغوي امر سهل انما النزاع في واحد
متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان انما يتصور في المعاني الذهنية و
الاصوليون رحمهم الله تعالى ينكرون وجودها يعني ان الامر الواحد الذي يطلق
على المتعدد لا تحقق له الا في اللفظ عند من لا يعترف بالوجود الذهني **قال**
الامام الغزالي رحمه الله تعالى الرجل له وجود في الاعيان ووجود في الاذهان
ووجود في اللسان اما وجوده في الاعيان فلا عموم له اذ ليس في الوجود الا
زيد وعمرو ولا يوجد رجل مطلق يشملهما واما وجوده في اللسان فيتحقق
فيه العموم لان لفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبتها الى زيد وعمرو في الدلالة
واحدة فيسمى عاما باعتبار نسبة دلالته الى المدلولات الكثيرة واما الوجود

الذهني فيتحقق فيه ايضا العموم ان قيل بهم به لان معنى الرجل يسمى كليا
باعتبار ان العقل ياخذ من مشاهدة زيد صورة الرجل واذا راى عمرا
لم ياخذ منه صورة اخرى بل عين ما اخذه من قبل ونسبته الى زيد
كنسبته الى عمرو فان سمى بهذا المعنى عاما فلا باس به **قال** وهذا تعريف
لقسم الخاص **اقول** هذا اشارة الى تعريف فخر الاسلام رحمه الله تعالى الخاص
بدليل قوله الاتي انه اذا كان تعريفا لقسم الخاص كان الواجب ان يورد
كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين اه اما الحقيقي
فيستفاد من قوله كل لفظ وضع لمسمى معلوم على الانفراد فان المراد به خصوص
العين واما الاعتباري فيستفاد من قوله كل لفظ وضع وضعا واحدا فانه تناول
خصوص النوع والجنس ومعاني الافعال والحروف وقيل هذا اشارة
الى القسم الثاني من تعريف فخر الاسلام رحمه الله تعالى وايد بانه لو كان اشارة
الى تعريف فخر الاسلام رحمه الله تعالى لوجب ان يشير الى الخاص الاعتباري من
العين وايضا يحتاج الى تاويل لقوله هذا لانه ذكر تعريفين على ذلك التقدير
ولا يخفى انه انما نشا من سوء الفهم وقلة التدبر فليتدبر **قال** وقيل المراد
ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين **اقول** هذا هو التوجيه الموافق
لما اختاره الفاضل اللامشي نور الله تعالى روحه الشريف في الاحكام حيث قال
والحق في ذلك ان يقال الخاص قد يطلق باعتبارين الاول هو اللفظ الواحد
الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه كاسماء الاعلام من زيد وعمرو
نحوه الثاني ما خصوصيته بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده انه اللفظ الذي
يقال على مدلوله وعلى غير مدلوله لفظ آخر من جهة واحدة كلفظ الانسان
فانه خاص ويقال على مدلوله وعلى غيره كالفرس والحمار لفظ الحيوان من جهة
واحدة **قال** ولو فسر بالحكم الشرعي الى قوله لم يبعد **اقول** بعيد جدا لان الكلام
ههنا في افادة الخاص المعنى لا الحكم الشرعي على ما صرح به المص رحمه الله تعالى
فيما سبق وعقد هذا الباب لذلك والعجب ان هذا مع غايته وضوحه وقرب
العهد بكلام المص كيف خفي على النحرير رحمهما الله تعالى واما عبارة القوم رحمهم الله

الله تعالى في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ونفيا لما اريد به
من الحكم الشرعي في غاية الحسن والمراد انهم لم يفرقوا بين افادة المعنى وبين
افادة الحكم الشرعي كما فرق المص رحمه الله تعالى فتاتي لهم ذكر القول دونه
قال واما الزيادة فلانكم من حمل القرء على الحيض **اقول** مقتضى قوله
السابق ان يقول ههنا واما الزيادة فلانا اذا اطلقناها في الحيض فان تلك
الحقيقة الخ في المثال القبلاني لكنه ذكره في صورة الكلام الالزامي فكانه قال
واما الزيادة فلانا اذا اطلقناها في الحيض فان تلك الحيضة لا يعتبر عندكم فالواجب
ثلث حيض وبعض **قال** اجيب عن الاول بان الكلام في الخاص واشهر ليس
كذلك بل هو عام او واسطة **اقول** اما ان الكلام في الخاص فلان قوله في
قوله تعالى ثلثة قروء متفرع على قوله الخاص من حيث هو خاص يوجب الحكم
قطعا واما ان اشهرا عام او واسطة فلانه جمع منكر وهو عند من لا يشترط الا ستغراق
عام وعند من شرط واسطة واعترض عليه بان الخاص كما هو قطعي في معناه
كذلك العام قطعي فيما انتظمه وشمله فان اندفع عنه السؤال من وجه اباه من
وجه آخر وعلى تقدير ان يكون العام ظنيا او الجمع المنكر واسطة فهذا المنكر خاص
لانه قيد بمعلومات والمعلومات هي الشهران وعشر من الثالث فاشهر معلومات في قوة
قوله شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة ولو كان كذلك كان خاصا كذا اقول
اما الجواب عن قوله ان الخاص كما هو قطعي في معناه كذلك العام فهو ان الكلام
ههنا ليس في بطلان القطعية بل في بطلان موجب اللفظ بالنقصان عن مدلوله
وهو موجود في العدد اذ لا يصح اطلاق الثلثة على اثنين وبعض بخلاف الجمع المنكر لانه
عام عند من لا يشترط الاستغراق وواسطة عند من شرطه والفريقان متفقان
على كونه حقيقة في جملة خرج عنها بعض منها واما عن قوله وعلى تقدير ان يكون
العام ظنيا اه فهو ان قوله اشهر معلومات لكونه مركبا لا يسمى خاصا والكلام
في الخاص **قال** وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى **اقول** يعني لا نم
انه لا يعتبر تلك الحيضة ويجب ثلث حيض وبعض بل يعتبر تلك الحيضة لكن يجب
تكميلها ببعض الرابعة الا ان الحيضة الواحدة لما لم يقبل التجزية وجب تمامها

فلا يجب الا ثلث حيض كما هو موجب النص فلا يكون ما ذكر في صورة الالزام
الزاما علينا ولا يتاتى للشافعي رحمه الله تعالى ان يقول مثل ما نقول لان
الواجب عنده ليس بثلثة اطهار غير الطهر الواقع فيه الطلاق بل اثنان
معه وانما الواجب عليه ان يتخلص عما ذكر في نقصان العدد فظهر ان قوله
وليس الواجب اه ليس له دخل في الجواب وانما ذكر بيانا للواقع وتوضيحا
للجواب فتدبر قال ثم يفيد ابا حنيفة نور الله تعالى في دفع ما يورد من المعارضة
اقول اراد بالمعارضة بطريق القلب وهو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم
بعينه بان يقال ان القران حمل على الحيض بطل موجب الثلثة اما بالنقصان
عن مدلولها ان اعتبر الحيض الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم
يعتبر ودفعه ان يقال لا نسلم ان الحيض الذي وقع فيها الطلاق ان لم يعتبر
كان الواجب ثلثة حيض وبعضا بل الواجب بالشرع ليس الا الحيض الثلثة الكاملة
كما ذكر في الاطهار وانت خبير بانه لا يفيد ابا حنيفة رحمه الله تعالى اصلا في دفع تلك
المعارضة لانه وان قال بوجوب ثلث حيض كوامل غير الذي وقع الطلاق فيه
لكن لا نطريق ان الذي وقع فيه غير معتبر بل بما مر انه وجب تكميل الحيضة الاولى
بالرابعة فوجب بتمامها ضرورة عدم التجزية فان قيل لا مذهب للمانع قلنا
هو مثبت فيما سبق ايضا فيه ان تعدد الشافعي رحمه الله تعالى ايضا
فليتامل قال قلنا دخول الامور المستمرة بحيث العدد كما يتوقف على انتهاء
يتوقف على ابتداء اه اقول للسائل ان يقول جواز اطلاق الطهر الواحد
على البعض من الاول ليس مجردا لانتهائه الى الحيض بل بضم اليه وقوع الطلاق
قبل ذكر البعض فيحصل المجوز لا طلاق ويضم اليه التحرز عن لزوم طول
العدة فيحصل الموجب فان قيل اذا طلق في اخر الطهر بحيث فاجاءه الحيض
لا يحصل التطويل قلنا يكفي حصوله في ساير الاحوال مع كثرتها وقلة تلك
المادة قال الا ان كون الاول من هذا الباب ليس بظاهر اقول الظاهر
ان كونه من هذا الباب ظاهر والخفاء ان كان ففي طريق ثبوت لفظ
الطلاق حيث لم يذكر ظاهرا وانما ثبت بطريق بيان الضرورة كما سياتي وبعد

وبعدما ثبت باي طريق كان يكون الطلاق خاصا في مدلوله بلا خفاء اللهم الا ان يقال
اذا كان ثبوته بطريق بيان الضرورة لا يكون من قبيل المنطوق والخاص منه فليتامل
قال وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الاية اه اقول يعني ان قول
المص رحمه الله تعالى ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين يقتضي ان يكون مرتين في
قوله ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين بيانا لتعداد الطلاق ولا شك ان ذكره
تعالى الطلاق تارة بقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن واخرى بقوله الطلاق
مرتان لا يدل على التعدد فالصواب ان قوله مرتين ليس قيد الذكر كما ذكر بل للطلاق
فاما حالا عنه او صفة له بحذف الموصول مع بعض الصلة والاول اصح لفظا
لضعف حذف الموصول مع بعض الصلة لكنه اظهر معنى ولعل اختيار ان رح
رحمه الله تعالى لهذا قوله لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته يعني لبيان ان
المشروع ان يوقع مرة بعد اخرى فهو لبيان الكيفية دون الكمية وان كان بيان
الثانية لازما لبيان الاولى لان الطلاق اذا وقع مرة بعد اخرى يكون
اثنين لا محالة فلا ينافيه قوله الاتي اي ثنتان لانه تفسير باللازم قال
ان فعل الزوج هو الذي تقرر فيما سبق وهو الطلاق اقول يعني ان ما فعله
الزوج من قول يتخلص به المراة بعدها لا افتداء سواء كان بلفظ الطلاق
او الخلع طلاق لا فسخ اما الاول فظاهر واما الثاني فبدلالة سبب النزول
فان الاية كما سياتي نزلت في الخلع ودلت على تسميته طلاقا قال وهو الذي عبر
عنه فخر الاسلام رحمه الله تعالى بترك العمل اه اقول الزيادة على النص عبارة عن
اثبات امر زائد على ما يفيده النص تابع له غير مستقل كزيادة جزء او شرط
او علة وترك العمل بالخاص اقوى منها في الفساد لانه ابطال لما يفيده صريح
اللفظ بخلاف الزيادة قال فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما
او احدهما خلع اقول فيه بحث لان مقتضى هذه العبارة لزوم كون الطلقتين او احدهما
خلعا وليس كذلك لان الخلع انما هو على تقدير اخذ المال فحق العبارة ان يقال فكانه
قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين يجوز ان يكون كلتاهما او احدهما خلعا
وافتداء قال وبهذا يندفع الاشكال اه اقول اي بما قررنا من كلام يؤدي

الى ان يكون المعنى فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع
يندفع اشكالان بيان الاول ان الفاء في قوله فان خفتم يقتضي وجوب كون
الخلع بعد الطلقتين لانها للتعقيب فيقتضي وقوع ما بعدها عقيب ما قبلها خلع
وما قبلها طلقتان فيجب كون الخلع عقيب الطلقتين وبيان الثاني ان الخلع لما
كان طلاقا وهو مترتب على الطلقتين لزم كون قوله تعالى فان طلقها بيانا لطلاق
رابع لان ما بعد الثلث رابع بلا مرية ووجه اندفاع الاول ان قوله وما بعدها خلع
وما قبلها طلقتان ممنوع لما عرفت من التقريرات بل ان الخلع مندرج تحت الطلقتين
لا انه قارنهما فكيف التعقيب واليه اشار بقوله وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين
ووجه اندفاع الثاني ان قوله وهو مترتب على الطلقتين ممنوع بل المترتب عليه
انه على تقدير الخوف لا جناح في الافتداء غايته انه يدل على الخلع المندرج تحت الطلقتين
وهو لا يقتضي ترتب الخلع عليه واليه اشار بقوله والمذكور عقيب الفاء ثم اقول يندفع
به اشكال آخر ايضا وهو ان الخلع لما اندرج في ضمن قوله الطلاق مرتان فلم يحصل
بافادته قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم
لم يفد الفاء ترتب الطلاق على الخلع بل على مطلق الطلاق فلم يحصل مطلوبكم وهو
الاستدلال بالفاء على مشروعية الطلاق بعد الخلع ووجه الاندفاع ما اشار اليه
بقوله لانه ليس بخارج عن الطلقتين فان الفاء اذا افادت مشروعية الطلاق
بعد الطلاقات مع الخلع فقد افادت مشروعيته بعد الخلع بلا مرية لان الترتب
على الاعم يقتضي الترتب على الاخص بلا عكس قال لكن يرد اشكالان اقول
يعني يرد على التقرير الذي اندفع به الاشكالان اشكالان آخران احدهما انه افاد
اندراج الخلع في قوله الطلاق مرتان وهو يقتضي ان لا يكون المراد بذلك القول
هو الطلاق الرجعي بناء على ما مر من جوابه ان الخلع طلاق بائن وقد قال في الاول
ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين على انه مرتين قبل الطلاق كما مر وثانيهما
انه يقتضي ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان
المذكور في الاية على هذا التقرير هو الطلاق على مال لا الخلع لانه يجب ان يكون
بلفظ الخلع على ما هو المأخوذ في تعريفه واجاب عن الاول عامة شراحه

اصول فخر الاسلام رحمهما الله تعالى واو نقضناه الشارح رحمه الله تعالى بان كونه رجعيا
انما هو على تقدير عدم اخذ المال اقول فيه بحث لان قوله تعالى الطلاق مرتان
اما ان يقيد بكونه رجعيا انما هو على تقدير عدم اخذ المال اقول فيه بحث لان قوله
تعالى الطلاق مرتان اما ان يقيد بكونه رجعيا او لا فعلى الاول لا يستقيم تنويعه
الى الرجعي والبائن وعلى الثاني لا يستقيم قول المص رحمه الله تعالى ذكر الطلاق المعقب
للرجعة ويمكن ان يقال نختار الشق الثاني ونقول معنى قول المص رحمه الله تعالى ذكر
الطلاق الذي يمكن ان يعقبه الرجعة فيكون حاصل الجواب لا نسلم ان المراد بقوله
الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي وانما هو على تقدير عدم الاخذ واجابوا
عن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال فانها نزلت في ثابت بن قيس
بن شماس رضي الله تعالى عنه وكان فداء على زوجته جميلة اخت عبد الله بن
ابي حديقة على وجه الصداق وكان النشوز منها اذ روي انها اتت رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله لا اعيب على ثابت في دين ولا خلق
ولكني اكره الكفر في الاسلام لشدة بغضي اياه فقال عليه الصلوة والسلام اتردين
عليه حديقته فقالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم اما الزيادة فلا فاختلعت
منه بها وكان ذلك اول خلع وقع في الاسلام اقول فيه ايضا بحث لان سبب النزول
ان اعتبر افاد وجوب تقدير لفظ الخلع في الاية لا الطلاق فيجوز ان يحمل على الفسخ
كما زعم الشافعي رحمه الله تعالى اذ الثابت عنه كان لفظ الطلاق فلا يكون بيان الضرورة
الذي نعتم انه في حكم الملفوظ بيانا ويمكن ان يقال دلالة ما ذكرنا من بيان الضرورة
على تقدير لفظ الطلاق اقوى من دلالة سبب النزول على تقدير لفظ الخلع فيعتبر
سبب النزول في حمل الطلاق الذي جعل في حكم الملفوظ على الخلع لان فيه اعمال الدليلين
بقدر الامكان وهو اولى من اهمال احدهما فليتأمل قال وقد يجاب بان الطلاق
على مال اعم اه اقول يعني يجاب عن الثاني بانا سلمنا ان المفهوم من الاية
هو الطلاق على مال لكنه اعم من الخلع لما ذكر ولا شك ان الاعم يصدق على الاخص
ويحمل عليه وان ما يلحق الاعم يلحق الاخص كما سبق واعترض عليه بان الشافعي
رحمه الله تعالى لا يسلم اعميته من الخلع حتى لو سلمها لم يصح نزاعه في الامرين

المذكورين قال فان قيل الفاء في الاية لمجرد العطف اقول هذا سؤال
على اصل الكلام يعني ان ما ذكرتم من التوزيع مبني على كون الفاء في قوله تعالى
فان طلقها للتعقيب وذا لا يجوز لاستلزامه الزيادة على الكتاب بل ترك
العمل بالخاص وذلك لان كونه للتعقيب يقتضي وجوب تقدم الافتداء
والخلع على الطلقة الثالثة وذا يقتضي عدم جوازها قبله فيلزم الزيادة لانه
اثبات شرط حقيقة بل ترك العمل بما فاد طلقها وقد عرفت سابقا ان ترك
العمل بالخاص اقوى في الفساد من الزيادة ولهذا ذكره الشارح بطريق الاضراب
قال قلنا لو سلم فبالاجماع والحديث المشهور كحديث العسيلة اقول يعني
لا نسلم انها لو كانت للتعقيب لزم الزيادة او ترك العمل بالخاص وانما يلزم لو
وجب تقدم الافتداء والخلع على الطلقة الثالثة وليس كذلك غايته الجواز
ولا فساد فيه ولو سلم لزوم احدهما فانما لزم بالاجماع والحديث المشهور وكل
منهما قطعي يجوز النسخ به اقول في الاجماع بحث لانه لا ينسخ به كما انه لا ينسخ
كما سياتي في موضعه ان شاء الله تعالى وقوله كحديث العسيلة فان ذلك الحديث
كما سياتي قد ورد في ثلث طلقات خلت عن الخلع قال لا يقال الترتيب
في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم اقول يعني لا يقال في الجواب عن قوله فان
قيل الفاء في الاية لمجرد العطف وحاصله لا يلزم من انتفاء كونه للترتيب
في الوجود كونه لمجرد العطف بجواز كونه للترتيب في الذكر وهو لا يوجب
الترتيب في الحكم وحاصل الجواب ان اللزوم ثابت لان مطلق العطف لكونه
من التوابع يفيد الترتيب في الذكر فمخصوص وضع الفاء يجب ان يكون للترتيب
في الوجود قال واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون التسريح باحسان
اشارة اليه اقول ذكر المحققون رحمهم الله تعالى ان تفسير التسريح باحسان
بالطلقة الثالثة قول مرجوح والراجح المشهور تفسيره بترك الرجعة وهو القول
الفحل والمذهب الجزل قال وح لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق
عقيب الخلع اقول اقتصر عليه لانه لا دلالة على كون الخلع طلاقا بائنا كما لا يخفى
قال ارادة ان تبتغوا النساء اقول نقل من الشارح رحمه الله تعالى انه

بشرط

انه قال ذكر الارادة تقرير للمعنى لا بيان الاحتياج اليها في صحة حذف اللام اذ لا
في حذفها من ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك
ان تكرمني وانما لم يحمله احد على حذف الباء لانه لا معنى للاحلال بالابتغاء
قال فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح اقول ههنا ابحاث
ذكرناها في مرآة الاصول ولا باس بان نذكرها ههنا ونزيد عليها بعضا
من الفوائد الاول ان الابتغاء ورد مطلقا عن الالصاق بالمال
في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني
ان ابطال موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالوطء
او الموت فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال ل
هو ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا
يكون الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ومستوجبا لثبوت
ما انتفى او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق يحمل على المقيد عندنا
ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل الاطلاق والتقييد على الحكم المثبت كما سياتي
وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر بما ذكر بل الوجوب متحقق
قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة وهو غير الوجوب وعن الثالث
ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن
فريضة دل على تحقق الطلاق بدون سبق فرض المهر وهو انما يترتب على
النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون تسمية المهر وجب ان يحمل الاية
التي نحن فيها على ما حملناها عليه فان قيل ما ذكرتم ينتقض بما اذا زوج
المولى امته بعبده حيث يصح النكاح ولا يجب المال قلنا فيه روايتان
الاولى انه يجب ثم يسقط اذ لا فائدة في الوجوب لانه الزام له عليه
فلا اشكال عليها الثانية انه لا يجب ابتداء وهي المنشأ للاشكال
ودفعه ان العبد خارج عن خطاب قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم لانه
ليس بمالك للمال والاضافة للتمليك قال لكن المفوضة التي نكحت
نفسها بلا مهر لا يصح اقول يعلم من هذا ان لفظ نكحت في قول المصنف رحمه الله

نفع

اى التى نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها يجب ان تقرأ بصيغة المبنى للمفعول قال
الباء لفظ خاص اقول المناسب لكلام المص رحمه الله تعالى تقديم شرح هذا على شرح قوله
والخلاف مناف مسئلة المفوضة نقل عن الشارح رحمه الله تعالى انه قال القاعد على
ذكره غيره من ان الابتغاء لفظ خاص لان الذى يبطل فى المفوضة ليس ابتغاء
النساء بل افراده والتصاقه بالمال فلا بد من صرف الى ما ذكره المص رحمه الله تعالى
اى يبطل موجب الالتصاق من كونه متعلقا للباء قال المشهور ان الفرض حقيقة
فى القطع والايجاب اقول يعنى انه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا قال
مع ان الثابت فى ضمنه ليس بمقدر اقول هذا مرتبط بقوله وعطف فان العطف
وحده بلا انضمام عدم التقدير شرعا فى ضمن المعطوف اليه لا يكون قرينة على كون الفرض
بمعنى الايجاب دون التقدير قال وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب
اقول هذا جواب عن قوله بقرينة تعديته بعلى وقوله وما ملكت ايمانهم الخ
جواب عن قوله وعطف ما ملكت ايمانهم اه وحاصل هذا ان لفظ فرضنا
تكرر ويراد بالثانى غير ما اريد بالاول وهو معنى الايجاب فيحصل المقصود
بلا لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز قال ولما كان هذا مخالفا لتصريح كلامه
بانه حقيقة اه اقول يرد عليه ظاهره اذ لو عدل عنه لما قال خص فرض
المهر اى تقديره وجوابه انه عدل فى ان مقداره اه عن القول بكون الفرض
حقيقة فى التقدير الى القول بكون لفظ فرضنا باعتبار اشتماله على الاسناد
خاصا فى ان مقدار المهر هو ان درهم مع غاية وضوح كون الاسناد اليه وعدم
احتياجه الى البيان وهو لا ينافى كون مجرد الفرض حقيقة فى القطع لغة
والايجاب شرعا فظهر ضعف ما قيل ان اثبات الحجة على الشارح فخر رحمه الله
تعالى يتوقف على مقدمتين احدهما ان معنى الفرض التقدير والاخرى ان الكلام
عبارة عن الشارح والمص رحمه الله تعالى تعرض للاخير والاصوليون للاول فلا
عدول فيه وذلك لان الاصوليين رحمهم الله تعالى انما تعرضوا لكون الفرض
حقيقة فى معنى التقدير ولم يقل به المص رحمه الله تعالى بل قال بكون فرضنا
باعتبار اشتماله على الاسناد خاصا فى المعنى المذكور مع غاية وضوح الاسناد

وكم بينهما فليتأمل قال وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل اقول فيه بحث
لان لفظ فرضنا من هذه الحيثية مركب فلا يكون خاصا لانه من اقسام المفرد
على ما صرح به فيما سبق فى مباحث القرآن حيث قال هو يطلق فى هذا المقام على
المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك قال وهذا لانه يتوقف
منه الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب اقول يحتمل ان
يحمل الفرض هنا على التقدير دون الايجاب لان ما فى علم الله تعالى ينبغى ان يكون
مقدار المهر اذ قد علمنا ذلك من قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم ان اصل المهر الواجب
هو المال فقد بر قال تقريرا الاولى ان لفظ حتى فى قوله تعالى اقول اعلم ان الشافعى
ومحمدا رحمهما الله تعالى قد قررا دليلهما فى مسئلة الهدم بحيث يتضمن الاعتراض على دليل
الامام الاعظم وابى يوسف نور الله تعالى روحهما الشريفين اولا بالمنع وثانيا بالتسليم
وقد اجاب منهما اصحابنا لكنهم لم يحرروا السؤال والجواب حتى ان الشارح
رحمه الله تعالى قد خلط بين السؤالين والجوابين فلا علينا ان نحرر الكلام اولا ثم
نربط كلام الشارح رحمه الله تعالى الى ذلك المبحث فنقول وبالله التوفيق اعلم
ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين اختلفوا فى ان الزوج الثانى هل
يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول ملكها
بحل الاول الا بثلث تطليقات اولا فذهب بعضهم الى الاول واختاره الامام و
ابو يوسف رحمهما الله تعالى والى الثانى واختاره محمد والشافعى وزفر رحمهم الله تعالى
وجه الثانى ان لو هدمه لا ثبت حلا جديدا واللازم باطل فالملزوم مثله اما
الملازمة فلان حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم
فلانه لو اثبته لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص
فى الغاية واثر الغاية فى انهاء ما قبلها لا فى اثبات حكم لما بعدها فالزوج الثانى
يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق
وهو كونها من بنات آدم عليه السلام خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبته لكن
بعد وجود المغيا وهو الثلث لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والمطلوب ذلك
كما لو حلف لا يكلمه فى رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل رجب يحنث ان كلمه

فيجب قبل اصابة ونحن نقول في اثبات حقيقة اللازم محللية الزوج الثاني
اي اثباته الحل لم يثبت بقوله تعالى حتى تنكح فيلزم ما ذكر بل باشارة حديث
العسيلة حيث روي ان امراة رفاعة رضي الله تعالى عنها قالت لرسول
الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير
فلم اجد معه الا مثل هذا واشارت الى هدبة ثوبها تتهمه بالعنة فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اتريدين ان تعودي فقالت نعم فقال عليه الصلوة والسلام لا حتى
تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك وهذا الحديث عبارة في اشتراط وطئه
في التحليل لكونه مسوقا له وهو ثابت به لا بالكتاب لان النكاح فيها بمعنى العقد كما اختاره
المتاخرون بقرينة اسناده اليها فانها لا تسمى واطئة لا الوطي كما اختاره القدماء
رحمهم الله تعالى استدلالا بانه حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى التمكين و
ارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج وذلك لانا لا نم انه مجاز
في العقد لجواز كونه حقيقة شرعية فيه ولو سلم فلنا ان الوطء اليها ولو باعتبار معنى
التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في
المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المقارن بالوطء الحرام فارتكابها اولى
من ارتكابه وباشارة الى كونه محللا لانه عليه الصلوة والسلام غيا عدم العود
وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتهى عدم العود
فاذا انتهى ثبت العود اذ لا واسطة وهو حل حادث قطعا ليس مثل الحل
الثابت بالسبب السابق فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حتى في
الاية وحتى في الحديث والحديث مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب والحاصل
انا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم بعبارته على
مطلوب متفق عليه بيننا وبينه وايضا ثبت المحللية باشارة حديث اللعن وهو
قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعن الله المحلل والمحلل له فانه عبارة في ذمهما واثبات خساسة
لهما لانه عليه السلام ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبت
الحل وهو وان كان مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسق له فيكون ثابتا بالاشارة
وفي الجواب عن قوله ولو سلم انما تثبت آه ان يهدم ما دونها لان الحديث الثاني

الثاني فانه لما افاد باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه
هادما للخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل فح يلزم اثبات
الثابت قلنا انما يلزم لو ثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو
ممنوع بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهار بعد ظهار وعين بعد عين
ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه لما اثبته
لما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث شرعا اقتضى ثبوت
الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع بثمن غير الاول او نقول
تداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث وان كان من الاحاد لكنه
لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل به فيما سكت عنه واذا تاملت فيما
ذكرنا من التحرير وامعنت النظر فيما صورناه باحسن التصوير تيقنت ان
قوله ان لفظ حتى في قوله تعالى الى قوله بالاباحة الاصلية اشارة الى بيان
بطلان اللازم ومنع اثبات الزوج الثاني الحل وقوله فوطء الزوج الثاني
اه اشارة الى تسليم ذلك ومنع ثبوت المطلوب وهو هدم ما دون الثلث
وقوله وجوابه ان المراد الى قوله حيث قال لا حتى تذوقي ليس بجواب عن كلام
الخصم بل بيان الكلام متفق عليه بيننا وبين الخصم وتوطئة لاثبات حقيقة
اللازم والجواب عن ابطاله وقوله جعل الذوق اه اثبات لها وجواب عن
قوله وبقوله عليه الصلوة والسلام اثبات وجواب ايضا وقوله فيهدم ما دون
الثلث بكون الزوج الثاني بيان لثبوت المطلوب والمصنف لكن ان قوله و
بقوله عليه السلام عطفا على قوله بالحديث المشهور ليس كما ينبغي لان حديث
اللعن لا يثبت اشتراط الدخول بل محلليته باشارته وهدمه ما دون الثلث
بدلالته ولهذا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وقد ذكر العود دون الانتهاء
اشارة الى التحليل وفي حديث آخر لعن الله المحلل والمحلل له حيث عطف قوله
في حديث آخر على قوله وفي ذكر العود واشار الى انه ايضا دال بالاشارة هذا
ما سنح الله تعالى الملك الوهاب من توضيح المقام المشتبه على كثير من اولي
الالباب الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قال وجوابه ان انتفاء

الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء **اقول** فيه بحث لان الايراد من قبل انه فهو رحمه الله
تعالى ان كان كما نقل لم يحتج في ذهابه الى مثل هذا التكلف بل نقول يحتج بقوله عليه
الصلوة والسلام لا غرم على السارق بعد ما قطعت يمينه اذ اثبات حكم سكت عنه
النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف لا يقال النص جعل القطع جميع الموجب فاذا
انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه وذا لا يجوز بخبر الواحد لانا نقول المناسب
للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم
فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا كان المستفاد منه بالتخصيص بالذكر من غير
تعلق له بالخاص والكلام فيه وان اريد قوله تعالى جزاء كان هذا الكلام اخر غير ما نقل
عن الشافعي رحمه الله تعالى والمقصود تقريره **فصل قال** حكم العلم عند
الاشاعرة رحمهم الله تعالى التوقف **اقول** هذا الفصل لبيان ما يفيده صيغ
العموم بالنظر الى الوضع اللغوي كما ان الفصل الاول لبيان ما يفيده الخاص
بالنظر اليه قال الآمدي رحمه الله تعالى في الاحكام اختلف العلماء في معنى العموم هل
له في اللغة صيغة موضوعة له مخصوصة به تدل عليه ام لا ثم نقل المذاهب فليكن
هذا على ذكر منك اذ يقع الغلط بسبب الغفلة عن هذا **قال** ويصح تخصيص العام من
الكتاب بخبر الواحد والقياس **اقول** ينبغي ان يحمل هذا على التخصيص ابتداء لان
التخصيص بهما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول جائز بالاتفاق كما يأتي
قال واخرى بيان انه مشترك **اقول** لا يقال ليس في كلام المصنف رحمه الله تعالى الحكم
بالاشتراك لانا نقول سيأتي ان المصنف رحمه الله تعالى حاك كلام القدماء رحمهم الله تعالى
وقد صرحوا في كتبهم بالاشتراك فوجب ان يحمل الارادة في عبارته على الثانية من
الوضع تحقيقا لمعنى الحكاية وسيأتي له زيادة بيان ان شاء الله تعالى **قال**
فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة **اقول** لا يقال لا يلزم
من ذلك ان يكون مشتركا لجواز كونه موضوعا للقدر المشترك بين الواحد و
الكثير لانا نقول قول الشارح رحمه الله تعالى فيما سيأتي على ان كون الجمع مجازا له
جواب عن هذا فلا تغفل **قال** والجواب عن الاول انه يحتمل انه **اقول** لا يرد
عليه ان اثبات اللغة بالاولوية والترجيح مثل ما اورد على استدلال المذهب

المذهب الثاني لان الكلام ههنا في اثبات الاجمال ونفيه ولا تعلق له بالوضع لانه
ليس من اقسامه بخلاف الاستدلال الثاني فانه متعلق بالوضع كما سيأتي **قال**
كان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم **اقول** بيانه ان ابا سفيان بن
حرب امير مكة حين اراد ان ينصرف من حرب احد نادى رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال يا محمد موعدنا موسم بدر في العام القابل فقال صلى الله
عليه وسلم ان شاء الله تعالى فلما دنى الميعاد خرج ابو سفيان مع اهل مكة ثم القى
الله تعالى الرعب في قلبه فندم على الخروج ولقي في الطريق نعيم بن مسعود الاشجعي
فقال له ابو سفيان الحق بالمدينة فثبط المؤمنين عن الخروج للقتال ولك عشر
من الابل فقدم المدينة والمسلمون يتجهزون للخروج فقال لهم ان الناس
قد جمعوا لكم **قال** والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح **اقول** قيل فيه بحث وهو
انا لا نسلم ان في استدلال المذهب الثاني اثبات اللغة بالترجيح وهو انما ادعى
الارادة دون الوضع حيث قال وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة في الجمع
والواحد في غيره لانه المتيقن وكلام الشارح رحمه الله تعالى يؤيد هذا حيث قال في
توضيح قوله لانه المتيقن لانه ان اريد به الاقل فهو عين المراد وان اريد ما فوقه
فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين واقول المراد ثبوت الادنى في
عبارة المصنف رحمه الله تعالى ثبوته بحسب الوضع وكذا المراد في عبارة الشارح رحمه الله
تعالى في تلك مواضع مراد الواضع فكانه قال ان اراد الواضع الاقل فهو عين
مراد الواضع وان اراد ما فوقه فهو داخل في مراده فيلزم ثبوت الاقل بحسب
الوضع على التقديرين اذ على الاول يكون نفس الموضوع له وعلى الثاني جزء منه ولا
بخلاف الكل فان كونه مراد الواضع مشكوك اذ ربما كان مراده البعض فلا يثبت
الكل اصلا وذلك لان المصنف والشارح رحمهما الله تعالى حاكيان وكل من حكى هذا
المذهب واستدلاله من الافاضل كالآمدي وابن الحاجب وشراح مختصره
رحمهم الله تعالى وغيرهم حكاه بحيث يتضمن دعوى الوضع قال الآمدي رحمه
الله تعالى في الاحكام وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ حقيقة
في الخصوص مجاز فيما عداه ثم قال واحتج ارباب الخصوص فاولها

ان تناول اللفظ للخصوص متيقن وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن
اولى وذكر لفظ الحقيقة في مواضع ثلثة وقال المحقق رحمه الله تعالى في شرح المختصر
قال قوم الصيغة حقيقة للخصوص وهي في العموم مجاز ثم قال والقائلون بان
هذه الصيغ حقيقة في الخصوص قالوا اولا الى ان قال فجعله حقيقة للخصوص
المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه الى غير ذلك من عبارات القدماء ولا شك
ان الحقيقة تتبع الوضع ثم اجابوا بما ذكر في الشرح فوجب حمل عبارة المص رحمهما
الله تعالى على ما ذكرنا تحقيقا لمعنى الحكاية فان المطلق ينصرف الى الكامل بحسب وان الشارح
المقام ويؤيد ذلك ان المص رحمه الله تعالى قال في المتن متصلا بهذا الكلام
في الاستدلال على المذهب المختار فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه فلما اورد عليه
ان مجرد دلالة اللفظ عليه لا يكفي في العموم بل لا بد من الوضع لما عرفت انه
من اقسام الوضع ذكر الوضع في الشرح حيث قال قد وضع الالفاظ لها تنبيها
على ان المراد بالدلالة الدلالة الوضعية لانها المتبادرة عند الاطلاق وقال
الش رحمه الله تعالى يعني الوضع لبقيت كونه عاما قال ونظيره لان المعنى
الظاهر اه اقول يمكن دفعه بان الاستدلال ليس بمجرد ظهور المعنى بل به مع
مساس الحاجة المطلقة من ارباب الحاجات الى التعبير عنه والطعوم والروايح
وامثالها ليست كذلك ولا شك ان الاستغناء عن الوضع في مثله بالمجاز او
الاشتراك في غاية البعد قال على ان هذا اثبات الوضع بالقياس اقول لا يقال
ان الناقلين رحمهم الله تعالى لم ينقلوا نص الواضع ان اللفظ الفلاني موضوع
للمعنى الفلاني بل علموا ذلك من الامارات او العلايم فلم لا يجوز ان يكون
هذا ايضا من جملة العلامات لا اثباتا بالقياس لانا نقول سياتي انهم وان لم
ينقلوا نصه كذلك لكنهم اخذوه من تتبع موارد الاستعمال ولا ريب ان كثرة
الاستعمال بلا قرينة يكون دليلا على الوضع دون الاستدلال بالدليل العقلي
قال وحرمتهما اي الجمع بينهما وطئا اقول لما كان ظاهر العبارة يفيد ان كلا
منهما حرام ولم يكن كذلك وجهه الش رحمه الله تعالى بان المراد بالتحريم تحريم
الجمع بينهما قال فاشار المص رحمه الله تعالى الى تحريم الاختين وطئا

اقول فيه بحث لان الجمع اذا عم تناول الجمع ملكا وبيعا وشراء وهبة ووصية
وغير ذلك ولا ينفع كون المقام مقام تعداد المحرمات من جهة النكاح لانه لا يعد
مخصصا كما لا يخفى ان شاء الله تعالى قال المص فقال ابن مسعود رضي
الله تعالى عنهما من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة
النساء الطولى اقول هكذا وقعت العبارة في نسخ التوضيح والمذكور في
شروح اصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره هكذا من شاء باهلته اي
لاعنته ان سورة النساء القصرى يعني سورة الطلاق نزلت بعد الاية
التي في سورة البقرة فعلى هذا ينبغي ان تحمل سورة النساء الطولى في عبارة
المص رحمه الله تعالى على سورة البقرة او يقال الطولى نزلت بعد سورة البقرة
والمتاخر عن المتاخر متاخر لكن هذا موقوف على معرفة التاريخ قال حتى صار
بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض اقول اعترض عليه بانه
ان بقي على عمومه انتقض بنفسه والا فلا يصلح للاستدلال وجوابه انه محمول
على المبالغة والحاق القليل بالعدم فيصلح مؤيدا للدليل وان لم يصلح للاستدلال
بالاستقلال قال فان قيل لما لم يكلفنا الله تعالى ما ليس في الوسع اقول
يعني يكفي في بقاء الامان القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر فان
الاطلاع على ارادة المتكلم اي مقدار من افراد العام لما لم يكن في وسع
العبد سقط اعتبارها في حق العمل فلزم العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت
في حق العلم فلم يلزم الاعتقاد القطعي وحاصل الجواب ان الارادة الباطنة
لما لم تعتبر لافضائه الى التكليف بالمحال استوى العلم والعمل فالقول باعتبارها
في حق احدهما دون الاخر تحكم قال وقد يقال ان العلم عمل القلب اه اقول
قال الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه مجيبا عن السؤال
المذكور يريد ان السائل لما اعترف بعدم اعتبار الارادة الباطنة في حق
العمل الذي هو فرع وجب ان يعترف بعدم اعتبارها في حق العلم الذي
هو الاصل فالعام كما يوجب العمل وجب ان يوجب العلم كما هو المطلوب

وردّه المتأخرون رحمهم الله تعالى بانه منقوض بخبر الواحد والقياس فان كلا منهما يوجب
العمل دون العلم وبان عدم اعتبارهما في حق النسخ للاحتياط وهو في العمل لا العلم وبان
الاصل اقوى من النسخ فيجوز ان لا يقوى مثبت النسخ على اثبات الاصل اقول كل الكل
مردود اما الاول فلانه لا تعلق له بالارادة الباطنة وكلام الامام رحمه الله تعالى مبنى
عليها بل افادتهما العمل دون العلم لانه يثبت بالظن دونه والظنية في الاول لاحتمال
في طريقه وفي الثاني لاحتمال في نفسه لا لان الارادة الباطنة غير معتبرة فيهما في حق العمل
معتبرة في حق العلم وكذا الثالث لا تعلق له بالارادة الباطنة كما يظهر بالتأمل فيه واما
الثاني فلان الاحتياط في جانب العلم اكثر منه في جانب العمل لان ترك العمل فيما اذا اوجب
يقتضي الاثم وترك العلم فيما اذا اوجب يقتضي التضليل او التكفير قال وتقريره انه
ان اريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال اقول اعلم ان محل النزاع بين
الفريقين هو العام الذي لم يظهر له مخصص فذهب اصحابنا رحمهم الله تعالى الى انه قطعي
فيما يتناوله من الافراد وذهب الشافعي رحمه الله تعالى الى انه ظني لان كل عام يحتمل
التخصيص وهو شايع فيه فيورث الشبهة في تناوله لجميع الافراد فيكون ظنيا وحاصل
جواب المص رحمه الله تعالى انه ان اردت بالتخصيص الذي يحتمله العام مطلق التخصيص
اي قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ
سلمنا انه شايع فيه لكن لا نم انه يورث الشبهة في تناول العام الذي لم يظهر له مخصص
لجميع الافراد غاية ما في الباب ان يكون شيوعه وكثرته من قبيل كثرة احتمالات
المجاز وقد تقرر انه لا عبرة بها واليه اشار المص رحمه الله تعالى اولا بقوله وكثرة احتمالات
المجاز لا اعتبار لها وثانيا بقوله فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو
لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها وان اردت به التخصيص الذي يورث
شبهة في العام فلا نم انه شايع بلا قرينة فان الذي نسميه مخصصا ان كان
هو العقل او العرف او كون بعض الافراد ناقصا او زائدا فهو في حكم الاستثناء
ولا يورث شبهة على ما سيأتي بل كل ما يوجب واحد منها عدم دخوله لا يدخل
وما سواه يدخل وان كان الذي نسميه المخصص هو الكلام فان كان متراخيا

متراخيا فلا نم انه مخصص في الاصطلاح بل ناسخ فلا يورث شبهة والكلام
في التخصيص المورث للشبهة بل الكلام في الكلام الموصول فانه المخصص المورث
للشبهة وذلك قليل لا شيوع له ومع قلته محتاج الى القرينة فانه في الموضع الذي يورث
الشبهة انما يورثها اذا انضم الى العام مخصص وهو المراد بالقرينة والكلام في العام
الذي لم يظهر له مخصص واليه اشار المص رحمه الله تعالى بقوله ولا نم ان التخصيص
الذي يورث شبهة في العام آه فالعام اذا خص في الواقع ولم ينقل الينا
ذلك المخصص يكون اقل قليل فلا يصلح الحاقه بمحل النزاع به وانما يصح اذا كثر هذا
وشاع وليس فليس فليتأمل اذا عرفت هذا عرفت ان نظر الشارح رحمه الله تعالى
انما يرد على توجيهه كلام المص رحمه الله تعالى لا على كلام المص فانه حمله على الترديد
في الاحتمال ومراد المص الترديد في التخصيص وايضا لا نسلم في الحاق اسم
التخصيص على ما ذكر بل يتردد بينه وبين المعنى الاخص ويمنع ان كون اكثر العمومات
مقصورا على البعض مورث للشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في عام لم يظهر له
مخصص فيمنع كونه دليلا على احتمال الاقتصار على البعض بناء على ان كثرة احتمالات
المجاز لا عبرة لها فلا بد للخصم من اقامة الدليل عليه وايضا لا يتوهم ان مرادهم
ما ذكره بل انما اورده لكن الكلام في الشق الثاني من الترديد يبطله كما اشرنا اليه
فظهر انطباق الجواب عليه وبين معنى قوله بلا قرينة وايضا اراد بالمخصص في
قوله وان كان المخصص هو الكلام ما سميته الخصم مخصصا والمخصص الثاني المخصص
المصطلح كما اشرنا اليه فيحصل المغايرة في منعه بلا مرية هذا ما تيسر لي في هذا المقام
بعون الله الملك العلام قال قلنا المراد بالخاص هنا الخاص بالمعنى اللغوي العام
اقول فيه بحث وهو انه ان اراد العموم والخصوص على هذا الاصطلاح كان
مناقضا لما ذكره المص رحمه الله تعالى قبيل فصل بيان حكم الخاص حيث قال
لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا
وعاما بالحيثيتين وان اراد مصطلح اهل المعقول فلا يناسب المقام
لان الكلام هنا في العام والخاص على هذا الاصطلاح وهو ظاهر ومن هذا
يظهر ان قوله الاتي لكن حيث انه عام من وجه خاص من وجه وكذا قوله قلنا

هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراده
العام ليس كما ينبغي وغاية ما يمكن ان يقال المراد مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي
فصل قال بل ان كان بالا واخواتها فالاستثناء اقول اراد بالاستثناء الاستثناء
المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال لان الاخراج انما يتصور فيه قال فعلم انه لا
ينحصر في الاربعة اقول قال ابن الحاجب رحمه الله تعالى في المنتهى وقد اهملوا بدل
البعض وهو مختص باتفاق كالصفة وذكر العلامة الشيرازي رحمه الله تعالى في شرح
المختصر ان حكم بدل البعض عندهم حكم الاستثناء فلذلم يفردوه بالذكر بل تكلموا في
الاربعة المذكورة وانما خص بدل البعض بالذكر لعدم التناول في بدل الغلط
والاشتمال وعدم الاخراج في بدل الكل قال لانا نقول المراد بصدر الكلام اقول
هذا الى قوله على بعض التقادير جواب عن قوله لا يقال الى قوله لا بصدر هو قوله
والمراد بالكلام اه جواب عن قوله ولا للوصف بالجملة قال لاحتياجها الى مرجع
الضمير اقول نقض هذا بقوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فانه تخصيص مستقل
مع انه محتاج الى ما قبله ليرجع الضمير قال فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم اه
اقول منشأ السؤال ذكر المص رحمه الله تعالى لفظ القصر في اربعة مواضع فان كان
قوله وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب يدل على ان القول بمفهوم
الاستثناء والغاية ليس خلاف المذهب قلنا قال الشارح رحمه الله تعالى في مباحث الاستثناء
صح فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام اي ان
موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك
ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن مسوقا لاجله وقال في تلك
المباحث نقلا عن بعض ائمتنا رحمهم الله تعالى شبهوا الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان
موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى لانتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود كما
ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزمهم انتهاء الاول لثبات الغاية فعلم ان من علمائنا
رحمهم الله تعالى من قال بهذين المفهومين وهو السر في اقتصار الشارح رحمه الله
تعالى على ذكر الصفة والشرط قال قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم اقول
قيل فعلى هذا ينبغي ان يكون جاء زيد من باب القصر لانه يدل على الحكم في الواقع

البعض فقط فالحق ما اجاب بقوله وجواب آخر قال وبهذا يخرج الجواب عن
اشكال آخر وهو ان كون الشرط اقول فيه بحث لان هذا الاشكال عين ما ذكر
في السؤال لا فرق بينهما الا في التعبير كما لا يخفى على ذي فطانة وبصيرة قال قلنا
التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ اه اقول فيه بحث لان اطلاق التخصيص
على النسخ لا يوجد في عبارة من يعتد به من المشايخ رحمهم الله تعالى يستشهد به الشيخ
ولو وجد حمل على المعنى اللغوي والكلام ههنا في الاصطلاحي يؤيده قوله الآتي
وهو حجة فيه شبهة فانه حكم بذلك مطلقا مع ان العام الذي نسخ بعضه قطعي في
الباقي كما سيأتي وقول الشارح رحمه الله تعالى في مباحث مفهوم المخالفة ان مذهبنا
في المتراخي انه نسخ لا تخصيص واما قوله مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع ٤
وتخصيص بعض الكتاب بالبعض مع التراخي فعلى تقدير تسليم ثبوته عن مشايخنا
رحمهم الله تعالى يحمل على ما بعد التخصيص بكلام مستقل موصول يدل عليه ذكر الاجماع
فانه بعد زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نسخ بعده فالصواب في الجواب ان يقال
انما ترك المقارنة اكتفاء بذكر قيد الفصل فانه لقرب العهد به مما يوجب الاكتفاء به
قال فيه تسامح لان المدرك بالحس ان لم كذا وكذا اقول فيه ايضا تسامح لان
المفهوم من قوله ان لم كذا وكذا الحكم بذلك ولا شك ان المدرك له ليس الا العقل بل
المدرك بالحس هو كذا وكذا قال ولانه لم اقول قيد به لانه لو نوى التعميم للرطب
واخويه صح قال واختار المص رحمه الله تعالى ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل
فصيغة العام اه اقول فان قيل المص رحمه الله تعالى شرط في العموم الاستغراق و
قد صرح شراح اصول فخر الاسلام رحمهم الله تعالى ان من شرط في العموم الاستغراق جعل
العام مجازا في الباقي بعد التخصيص قلنا فرق بين لفظ العام وصيغ العموم
وما ذكروه في لفظ العام لا في صيغ العموم وسيأتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء
الله تعالى قال باستثناء او صفة او شرط او غاية اقول زاد ههنا بعد الاستثناء
الامور الثلثة وزاد فيما سيأتي في موضعين بعد لفظ نحوه اشارة الى عموم الدليل
لكل غير مستقل وعدم اقتصاره على صورة الاستثناء لئلا يرد على المص رحمه الله تعالى
ان دليله اخص من مدعاه قال وفيه نظر لانه ان اراد الوضع للتخصيص اقول

حاصله انه ان اراد بالوضع الشخصي فلم كيف وقد صرح في مباحث الاستثناء
ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان
اراد به الوضع النوعي بالمعنى الاول فلا نسلم ايضا كيف ودلالة اللفظ عنده
يجب ان يكون بواسطة نفسه لا بواسطة القرينة وههنا ليس كذلك وان اراد
به الوضع النوعي بالمعنى الثاني سلمناه لكن اللفظ لا يصير باعتباره حقيقة
والا عم ذلك واعلم ان عبارة المص رحمه الله تعالى وقعت هكذا لان الواضع وضع
اللفظ الذي استثني منه للباقي ولما كان المفهوم من ظاهرها ان اللفظ موضوع
للباقي بالاستقلال اورد عليه الشارح رحمه الله تعالى السؤال واما اذا صرف
عن ظاهرها بان يقال المراد بالوضع الوضع الاول فيندفع النظر بان يقال
نختار ان المراد الوضع الشخصي لكن لا بالمعنى الذي ذكره حتى يلزم الاشتراك
بل بمعنى انه عين الوضع الاول وانما يلزم لو كان بوضع ثان وباستعمال
ثان وليس كذلك فان قيل كان تناوله مع غيره والان تناوله وحده
وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له قلنا لا نم انه الآن تناوله وحده
بل الحكم عليه وحده بعد تناول اللفظ له مع غيره فذلك الغير خارج عن الحكم
وداخل في التناول كما ذكر في مباحث المستثنى وجوف الشارح رحمه الله تعالى
هذا من قريب فلا تغفل قال والا لكان مشتركا اقول يوجد هذا في بعض
النسخ وهو الموافق للاحكام وشروح مختصر ابن الحاجب رحمه الله تعالى و
غيرها ووجهه ان اللفظ وهو عبيدي مثلا في الحالين واحد الا انه في
الاول مطلق وفي الثاني مقيد باقترانه بالاستثناء والقيد خارج عن المقيد
فيكون مشتركا لاتحاد اللفظ وتغاير المعنى والى هذا اشار الشارح رحمه
الله تعالى بقوله بهذا اللفظ ثم ارجاع الضمير اليه في قوله عند اقترانه ووجه
تركه في بعضها ان المطلق متغاير للمقيد في الجملة قال وقد يكون اقول
اي عن قول المص رحمه الله تعالى بجواب آخر غير النظر المذكور بمنع قوله والباقي
غير الموضوع له فيكون مجازا فيه ويجوز ان يكون جوابا عن النظر بمنع قوله
او غيره فيكون مجازا لكنه لا يفيد المص رحمه الله تعالى لانه لا بد له من كونه حقيقة

حقيقة مطلقا ومدعى المص كونه حقيقة من وجه مجازا من آخر فالاحسن ما اخترناه
قال اذا كانت ارادته باستعمال ثان اقول الاولى ان يضم الوضع الى الاستعمال
ويقال اذا كانت ارادته بوضع ثان واستعمال ثان كما وقع في عبارة المحقق
عضد الدين وغيره رحمهم الله تعالى قال وفيه نظر اقول لعل
وجهه ان يقال ان اريد بخصوصية الصيغة الشخصية فلا نم ذلك وان اريد
النوعية فمسلم ولكن المستعمل ايضا مخصوص مضبوط كذلك قال كان
الاحسن ان يقول اي اللفظ العام اقول انما قال الاحسن لجواز حمل الاضافة
على البيانية فيؤول الى الوصف قال لان لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال
اقول قوله على ما يشعر به متعلق بلفظ العام المنفي واراد بمن قال صاحب
الكشف رحمه الله تعالى فان كلامه في لفظ العام الذي خص منه البعض حيث قال
فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا ويظهر فائدة الخلاف
في العام الذي خص منه فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة لانه لم يبق
عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا ظن بعض الناس
ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من الاسماء
وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان
الشيخ رحمه الله تعالى قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل لكل ما ينطلق
عليه الا انه لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء
قال وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول اقول
النظر مدفوع لان مراد المص رحمه الله تعالى كما يشهد به عبارته من العام
المخصوص بالعقل ما هو من خطابات الشرع لا مطلق العام المخصوص
كيف لا والبحوث عن احوال الادلة الشرعية والتعميم خلاف الاصل فلا
يرتكب الا لضرورة ولا نسلم ان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول من خطاب
الشرع لئن ادعاه فعليه البيان وكذا الحال فيما سوى العقل من الحس و
العادة وغيرهما فانه كالعقل بالنظر الى عموم خطاب الشرع ولعل
السر في ترك المص رحمه الله تعالى التعرض بذكرها الاكتفاء بالعقل قال

وغاية توجيهه ان يقال ان المراد انه لا يثبت اه **اقول** لما اعترف الشارح بان مراد المص
رحمهما الله تعالى عدم ثبوت عدد المعين على سبيل القطع ظهر ان مراده بالمرجح ايضا
مرجح يفيد القطع لانه ذكر في دليل ذكره فكانه قال ان كل افراد العام اذا كان مائة
مثلا وعلم ان المائة غير مرادة اما بتخصيص افراد معلومة او مجهولة وكل واحد
من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين
على سبيل القطع لانه ترجيح بلا مرجح يفيده اما في صورة المجهولية فظاهر
واما في المعلومية فلان خروج بعض آخر بالتعليل محتمل وبهذا الاحتمال دائر بين
كل فرد فاي فرد اريد بالعام على القطع يكون ترجيحا بلا مرجح يفيده وكذا
اذا اريد كل ما بقي بعد التخصيص لانه وان ترجح لكنه ليس بمرجح يفيد القطع فاندفع في
النظر الاول لان منع عدم الرجحان في المعلوم مكابرة قوله لان مجموع ما وراء
المخصوص متعين قلنا نعم لكن ظنا لا قطعا والكلام فيه ولهذا القدر من التعيين
معناه دليلا حتى لو لم يكن ايضا لم يكن دليلا اصلا وكذا الثاني لان الدليل بعد ما تم
يدل على انه لا يراد بالعام عدد معين قطعا بل يراد ما بقي ظنا كما هو المطلوب
فظهر ان قوله لانه ترجيح من غير مرجح غير مختص بصورة المجهولية وان ما قيل هذا
التوجيه لا يدفع الايراد المذكور في صورة كون المخصص مجهولا ليس كما ينبغي **قال**
انه دون خبر الواحد **اقول** اي العام بعد التخصيص ادنى من خبر الواحد في المرتبة
لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى ان خبر القهقهة وهو قوله
عليه الصلوة والسلام من ضحك منكم قهقهة فليعد الصلوة والوضوء جميعا على
القياس فحكموا بفساد الصلوة بها مع انه مخالف للقياس وكذا خبر الاكل ناسيا
في الصوم وهو قوله صلى الله عليه وسلم تم على صومك فانما اطعمك الله تعالى
وسقاك قوله وذلك اي بيان كونه دون خبر الواحد قوله مع شك في احد
اي في دلالته فان العام المخصوص بكلام مستقل موصول ظني الدلالة وان
كان قطعي المتن وخبر الواحد العام بالعكس **قال** وليس بهذا لان القياس
مظهر اه **اقول** فيه بحث لان المعتبر لو كان هو النص المتفرع عليه القياس
دون نفس القياس لما صح قولهم ان العام الذي نسخ بعضه ثابتا وله لا

لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص فان الناسخ ح ليس هو القياس
بل النص المتفرع عليه ثم ذكر ذلك الجد لا غير صحيح لكن لما ذكر بل لان القوم لا يدعون
مقارنة المخصص مطلقا بل مقارنة المخصص الاول والاستدلال لا يدل على
خلافه **قال** لانه حكم ببيان انتهاء الحكم **اقول** اي حكم المخصص ببيان انتهاء
الحكم فيما وراء المخصوص اي وراء الافراد المخرجة وعدم دخول تلك الافراد
تحت حكم العام كما ان الاستثناء كذلك لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته
كما ان الناسخ كذلك **قال** المقرر قبل التخصيص كان معمولا به **اقول** في العبارة
مناقشة لان الكلام في المخصص الاول وهو يكون مقارنا للصدر فيتوقف عليه
ولا يكون معمولا به قبل التخصيص اللهم الا ان يقال المراد اذ عند فرض عدم
المخصص الذي هو الاصل كان العام معمولا به وعند وجود المخصص
حصل الشك **قال** لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس
اقول هذا مؤيد لما ذكرنا في تزييف قوله وليس بهذا بل فيتأمل **قال**
قوله على ان احتمال التعليل يصلح دافعا **اقول** فيه بحث وهو ان مراد المص رحمه الله
تعالى ليس دفع الشبهة عن كلام القوم بدليل قوله هذا ما قالوا ويرد عليهم
بل ايراد ما عليه ودفعها عن تقرير دليل المسئلة فانه تقرر دليلها على وجه
لا يرد عليه تلك الشبهة فمعنى كلامه فلا دفع هذه الشبهة الواردة على القوم
عن الاستدلال على اصل المدعى قال على ان احتمال التعليل اه وتقريره ان
العام بعد التخصيص لا يخرج من ان يكون دليلا لان المخصص ان لم يدرك
فيه علة لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان ادرك فكل ما يوجد فيه العلة
يخص قياسا وما لا فلا يبطل العام باحتمال التعليل لا يقال مقتضى ما ذكرت
ان يكون حجة قطعية لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا وعلى
التقديرين يبقى العام في الباقي قطعيا لانا نقول لما وجد في الباقي احتمال
الخروج بالتعليل بعلة اخرى هنا وعلى ظنية القياس الاول لم يبق قطعيا
قال لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة **اقول** ان
قيل هذا مخالف لما صرح به صاحب الكشف وغيره رحمهم الله تعالى ان عمل المخصص

بطريق المعارضة قلنا مرادهم بالمعارضة الظاهرة بمعنى الدفع ومراد الشارح رحمه
الله تعالى المعارضة الحقيقية بمعنى الدفع توضيحه ان المخصص يبين ان بعض افراد
العام غير داخل في الحكم من اول الامر فيكون دافعا لبعض الافراد عن الدخول
في الحكم والناسخ يبين ان بعض الافراد خارج عن الحكم بعد الدخول فيه فيكون رافعا
له ففي الاول معارضة في الجملة وفي هذا معارضة تامة قال فان قيل فلم لم يجز
التخصيص بالقياس ابتداء اقول الفاء في فلم لم يجز يدل على تفريع الكلام على ما في
قبله فتوجيهه ان القياس لما كان مثل الكلام المخصص في ان كلا منهما يبين
ان قدر ما تناوله لم يدخل تحت العام كان ينبغي ان يجوز التخصيص به اي كلاهما
بالقياس ابتداء كالنص وحاصل الجواب ان جهة الدافعية المتحققة في المخصص
كما عرفت آنفا منعت القياس عن التخصيص ابتداء لان الظني لا يدافع القطعي
قال وقد يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس اه اقول هذا الكلام
ذكره جمهور شراح اصول فخر الاسلام وغيرهم رحمهم الله تعالى في جواب السؤال
المذكور ومعناه ان القياس فرع النص وتابع له لانه في الحقيقة تعميم لحكم النص
كما بين في موضعه فالاصل اذا لم يتناول شيئا من افراد العام فلا يتصور تناول
الفرع اياه فلو اعترض لم يكن الا ترافعا محضا واما نظر الشارح رحمه الله تعالى فاقول كلا
وجهيه غير صحيح اما الاول فظاهر بما ذكرنا آنفا فان عدم تناول الاصل اذا
يستلزم عدم تناول الفرع فكيف صح ان يقال والكلام في القياس المتناول له وعجب
من ذلك قوله والا لا يتصور كونه مخصصا فان عدم تصوره عين مدعى الخصم فكيف صح
ذكره في مقام الالزام واما الثاني فلانه مخالف للمطبوع في قوله وليس بسديد لان
القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل ولان
القائلين بهذا الكلام كصاحب الكشف وبرهان الدين البخاري وجلال الدين الخبازي
وغيرهم من المشايخ رحمهم الله تعالى الذين يؤخذ منهم الاصطلاح فاذا ذكروا كلاما
واقاموا عليه دليلا وجب لمن دونهم تقليدهم وهذا الكلام الذي ذكروه برهان
لا يجد من يتصور معنى القياس ويتامل في معاني عباراتهم بدا من الجزم والاذعان
على ان الاشتراط المذكور ثابت لما قال الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الله تعالى في

في التقويم وتبعه شمس الائمة وغيره من المحققين رحمهم الله تعالى لا يجوز عندنا تخصيص
العام بالقياس ابتداء وانما يجوز بيان العموم بالقياس اذا كان ثبت خصوصه
بدلالة تجوز رفع الكل بها من خبر تايد بالاجماع او بالاستفاضة من السلف
ثم وقع الاشكال في حادثة انها من جنس ما دخل تحت الخصوص او من جنس ما بقي
تحت العموم فيتعرف ذلك بالقياس لان حكمها في نفسها قبل القياس غير ثابت قطعا
لظهور دليل الخصوص واحتمال الحادثة في نفسها ان يكون داخلا تحت الخصوص
فليتامل قال وكذا اذا جمع بين حر وميت او بين ميتة وذكية او بين خل و
خمر اقول قيل ههنا بحث لا بد من التنبه له وهو انه قال في الهداية من جمع
بين حر وعبد او شاة ذكية وميتة بطل البيع فيهما وذكر في المبسوط بلفظ الفساد
فيهما والحق ان البيع باطل في الحر وفاسد في القن واليه اشار صاحب المغني رحمه الله
تعالى بقوله يفسد البيع في القن واخيه بابطاله اشار اليه شمس الائمة رحمه الله تعالى في
اصوله ثم قيل فعلى هذا يكون لفظ الفساد في المبسوط في حق الحر مستعارا عن البطلان
ولفظ البطلان في الهداية في القن مستعارا عن الفساد فارتفع بذلك الاختلاف
الواقع من حيث اللفظ اقول فيه بحث اما اولا فلان ارجاع ضمير فيهما الى الحر و
العبد ضبط فاحش فانه راجع الى العبد والشاة الذكية وكذا المراد بالاختين
في عبارة المغني الخل والحي فان البيع في جميع ذلك باطل صرح به شراح الهداية و
غيرهم رحمهم الله تعالى واما لفظ الفساد الواقع في عبارة المبسوط والمغني فبمعنى
البطلان فانه قد يستعمل فيه كما ان الواجب قد يستعمل في معنى الفرض نحو الصلوة واجبة
فظهر ان قوله والحق ان البيع اه ليس بصحيح واما ثانيا فلان فيما ذكره بقوله فعلى
هذا يكون اه جمعا بين الحقيقة والمجاز لان لفظ الفساد في عبارة المبسوط تناول
معنى الفساد والبطلان فكذا لفظ البطلان في عبارة الهداية اللهم الا ان يحمل على
عموم المجاز قال فان قيل هذا الاشتراط عند صحة الايجاب اقول تقرير السؤال ان
جعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله في الآخر انما هو اذا صح الايجاب فيهما
اما اذا لم يصح فيهما بل في احدهما فقط فلا اشتراط كما اذا اشترى عبدا ومكاتبا او عبدا
ومدبرا او عبدا وام ولد حيث يصح العقد في العبد فلو كان الجمع بينهما في الايجاب صحيحا

كان اولا مقتضيا لما صح العقد في العبد في هذه الصور كما لم يصح منه في صورة
الجمع بين الحر والعبد وتقرير الجواب ان كون الجمع بين الشيئين في الايجاب مقتضيا
بجعل قبول العقد في كل واحد منهما شرطا لقبوله في الاخر مما لا ينبغي ان يشك فيه
ومنعه مكابرة الا انه قد يكون فاسدا وهو اذا لم يصح الايجاب فيهما بان لا
يدخل احدهما تحت العقد لكونه غير مال وقد يكون صحيحا وهو اذا صح الايجاب
فيهما وما ذكر من الصور من هذا القبيل فان البيع في هؤلاء موقوف وقد دخلوا
تحت العقد لقيام المالية ولهذا انفذ في المكاتب برضاه في الاصح وفي المدبر بقضاء
القاضي وكذا في ام الولد عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى الا انهم
باستحقاقهم انفسهم ردوا البيع ورد البيع بدون انعقاده محال اذا عرفت
هذا عرفت اندفاع نظرات رح رحمه الله تعالى لان المجيب قد دفع المنع بالاشارة
الى ثبوت الشرط على تقديري الصحة والفساد ولم يصرح به لظهوره ووضوحه بل اشتغل
بدفع السند لانه مما يورث شبهة في الجملة **قال** لما عرف في موضعه من ان
شرط الخيار يمنع الحكم **اقول** قد تقرر في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الحكم
دون السبب لان البيع لا يحتمل التعليق والخطر لانه يفضي الى القمار في الاثباتات
والخيار ثبت بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه ضرورة ولو
دخل على الحكم لنزل سببه فعلنا به في الحكم اعمالا للقضية الكلية بقدر
الامكان وهي ان الاثباتات لا تحتمل التعليق ولهذا لو حلف لا يبيع فباع
بشرط الخيار يحنث ولو حلف لا يطلق فعلق الطلاق بالشرط لا يحنث **قال** على
ان البائع او المشتري بالخيار في سائر تلك ايام **اقول** الاصل ان الخيار يمنع
انعقاد العقد في حق الحكم اصلا ان كان الخيار لهما وان كان الخيار للبائع
او المشتري يمنع الانعقاد في جانب من له الخيار نظرا له لا في جانب من لا خيار
له لان العقد ثابت لازم في جانبه حتى لا يتمكن من الفسخ **قال** لوجود الشرط
الفاسد في الاولى **اقول** وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول البيع **قال**
وفيه نظر اما اولا فلان معنى شبه الاستثناء اه **اقول** الوجه الاول
من النظر ناظر الى قوله اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضا يوجب صحتها

صحتها لكونه استثناء معلوم والوجه الثاني ناظر الى قوله واما في الثانية
فلان شبه الشرط اه لكن قوله فلان الاصل في العقود هو الانعقاد متوجه الى الحال
الاخيرتين وقوله والجواز متوجه الى الحالة الثانية يعني الى قوله واما في الثانية وكذا
قوله واما في الاخيرتين الى اخرهما ليس بصحيح لان مقتضى العمل بالشبهين ههنا
ان يثبت الشك في زوال الاصل الثابت يقينا وظاهر ان اليقين لا يزول
بالشك والاصل ههنا في الصورة الاولى الجواز وفي الاخيرتين الانعقاد فينبغي
ان لا يزول الا بالشك فلا وجه لقوله اولا فلا يثبت الجواز بالشك وثانيا فلا
ينعقد بالشك **قال** بخلاف الحر والعبد المصرح باستثنائه **اقول** اي بخلاف
الحر فيما اذا ضم الى العبد والعبد المصرح باستثنائه اذا ضم الى العبد الآخر غير
مستثنى فانه اي فان كل واحد منهما ليس بمبيع اصلا لما عرف انه خارج
عن الحكم **فصل قال** على ما ذكره المص رحمه الله تعالى **اقول** قال اي بناء
على ما سبق من قوله اي لفظ العام مجاز في الباقي اقول بناء هذا على ما سبق
ليس كما ينبغي لان اللفظ هناك مفرد فيحتمل ان يراد به لفظ العام بمعنى عين
الصيغ وههنا جمع فلا يحتمله بل يتعين ارادة الصيغ اما بان يرجع الضمير في
الفاظه الى العموم او الى العام ويراد بالالفاظ التي يصدق على كل منها انه عام
فالصواب ان يراد به قوله فيما سيأتي ومنها اي ومن الفاظ العام **قال**
يعني ان مفهومه جميع الاحاد اه **اقول** قال المص رحمه الله تعالى في المتن فالجمع
وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا ولما كان في ظاهره احتمال ان يراد به
انه يحتمل الثلثة فصاعدا رده في التوضيح بقوله وليس المراد اه وبين المراد بقوله
اي يصح اطلاق اسم الجمع ثم اراد الشارح رحمه الله تعالى زيادة توضيحه فقال
يعني ان مفهومه جميع الافراد سواء كانت تلك الافراد اه يعني ان المعنى
الذي وضع له اللفظ العام جميع الافراد سواء كانت تلك الافراد في الواقع
ثلثة او اكثر ولا عبرة لتلك الخصوصيات في الوضع وليس المراد باطلاق العام
على الثلثة فصاعدا انه يحتمل ان يراد به الثلثة فصاعدا لان العام ح يكون مبهما
غير دال على الاستغراق لان الدلالة عند الاصوليين رحمهم الله تعالى كما سيأتي

ان شاء الله تعالى انما تعتبر اذا قارنته الارادة فاذا احتمل المعروض فاما
ان يراد به خصوصية الاعداد لم يكن موجبا للعموم بل ينافيه لان الدلالة
على الاستغراق شرط فى العموم فاذا احتمل ان يراد تلك الخصوصية لم يوجد
الدلالة على الاستغراق قطعا لان الاحتمال الناشئ عن دليل ينافى
القطع ثم لما ورد ان قوله فالجمع وما فى معناه تتناول الجمع المنكر ولا
عموم له دفعه بقوله ولا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف بدلالة وضع العقل
واما الجمع المنكر فياتى ذكره وكذا اسما الجموع فان الكلام فى
معارفها والآتى وان لم يكن الكلام فى المعارف من الجموع واسمائها
بطل قوله على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له اذ يكذب
ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال قال لان الاخوين يحجبان
الام الى السدس اقول فان الام ترث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد
ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات وترث سدس جميع
المال اذا كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات
قال واما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز اقول
لما كان اطلاق الجمع على المثنى محتملا لانه يطلق على مجموع جزئى المثنى وعلى
كل جزء منه فان قوله قلوبكما يحتمل ان يطلق القلوب على مجموع القلبين
وعلى كل قلب منها اورد الجواب مشيرا بقوله بطريق اطلاق الكل على
البعض الى الاحتمال الاول وبقوله او تشبيه الواحد بالكثير اه الى الاحتمال
الثانى قال وابعد من ذلك ما قيل اه اقول ذلك اشارة الى القول بالاشتراك
اللفظى كما يفهم من ظاهر عبارة المص رحمه الله تعالى فانه اطلق الاشتراك
وهو منصرف الى اللفظى ظاهرا وان احتمل ان يريد به المعنوى وانما كان
ابعد لانه اثبات اللغة بالترجيح مع مخالفته لتصريح ائمة اللغة رحمهم
الله تعالى كذا قيل ويرد عليه انه ليس اثبات اللغة بالترجيح بل
نفى اللغة بترجيح المجاز على الاشتراك فان كونه فعلنا حقيقة فى الجمع
متفق عليه ولو كان حقيقة فى التثنية ايضا للزم الاشتراك فوجب ان

يكون مجازا فيها لرجحانه على الاشتراك ويمكن ان يقال هذا انما يلزم لو لزم
من انتفاء التجوز الاشتراك لفظا وهو ممنوع بناء على ما عرف انه مشترك
معنوى من الجمع والتثنية فلا مجاز ولا اشتراك لفظا قال واعلم انهم لم يفرقوا
فى هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة اقول وجه عدم التفرقة ان
كلامهم ههنا فى الجمع المعرف سواء كان جمع قلة او جمع كثرة ولا بعد فى ان لا يبقى
بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بها الاستغراق وهذا الاتحاد فيما صرح
به الثقات رحمهم الله تعالى لان تفرقتهم فى المنكر فليتامل فرق بعد التعريف
حيث قصد بها الاستغراق اه قال مثل الرجال والنساء اقول اراد
بالنساء ههنا ما اذا وقع فى الاثبات وبالنساء فى العبارة الآتية ما
اذا وقع فى النفى فلا منافاة بين قوله الاول يجوز تخصيصه الى الثلثة وبين
قوله الثانى يجوز تخصيصه الى الواحد قال لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة
اقول هذا مخصوص بالمفرد ولا تناول ما فى معناه كالنساء فى لا اتزوج
النساء لان دلالة هذا على الفرد ليست بالوضع كما فى المفرد فتامل
قال وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع اه اقول منشاؤه
قوله يجوز تخصيصه الى الثلثة تفريعا على انها اقل الجمع وحاصله ان
الثلثة اقل ما لا نزاع لنا فيه والذى فيه النزاع ليس اقله الثلثة اما
الاول فلان الثلثة اقل الجمع الغير المحصور ولا نزاع لنا فيه بل فى
العام المخصوص واما الثانى فلان العام المخصوص لما كان مجازا
جاز تخصيصه الى الواحد فلا يستقيم الفرع ولا التفريع ومنشأ الثانى
قوله او ما فى معناه كالنساء فى لا اتزوج يجوز تخصيصه الى الواحد
وحاصله ظاهر ومنشأ الثالث قوله يجوز تخصيصه الى الواحد وحاصله
ان المفرد وما فى معناه لو جاز تخصيصه الى الواحد لجاز ان يقول
لقيت كل رجل فى البلد واكلت كل رمانة فى البستان ثم يقول اردت
واحدا وذا يعد لغوا عرفا وعقلا وحاصل الجواب عن الاول ان الايم
ان الثلثة اقل الجمع الغير المخصوص بل اقل الجمع مطلقا وتحقيقه انك

قد عرفت ان العام حقيقة فيما بقي بعد التخصيص من حيث التناول و
ان كان مجازا من حيث الاقتصار فلا بد من بقاء معنى يصح اطلاق الجمع
عليه حقيقة وهو الثلثة وحاصل الجواب عن الثاني ان نحو النساء لا يكون كالنكرة
المنفية فيجوز تخصيصه الى الواحد بلا مرية وعن الثالث ان الكلام ههنا في
الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفا وعقلا لكنه انما يستقيم اذا لم يرد بالعرف
المذكور بالظروف في النظر عرف اهل اللغة بل مطلق العرف قال وتنبيه على ان قصر
العام على البعض كالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد في الجمع ايضا اقول فيه بحث لانه
يستلزم ان يطلق الجمع على الفرد حقيقة كما يلوح ان اللفظ في الباقي حقيقة اذا
كان قصر العام على بعضها تناوله بغير مستقل من غير تفرقة بين الجمع والمفرد اللهم
الا ان يدعى ان المستثنى منه المقارن بالمستثنى موضوع للباقي على ما سيأتي في
مباحث الاستثناء ان بعضهم ذهب الى ان عشرة الا ثلثة مثلا موضوع للسبعة
قال والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اقول فائدته
ان واحدا من الفرقة لو نفر للتفقه سقط الوجوب عن الباقين ولا يجوز نفور
الجماعة فان قيل الضمير في قوله ليتفقهوا يدل على كون الطائفة جمعا قلنا جمعه
باعتبار كون النافرين كل فرقة طائفة فيكون جمعا بهذا الاعتبار فان قيل
فقد جاز الجمع والافراد بالاعتبارين فما فائدة اختيار الجمع في الاية الكريمة
قلنا لعلها الاشعار بالاهتمام بكثرة المتفقهين رحمهم الله تعالى فان فقيها
واحدا متورعا اشد على الشيطان من الف عابد فكيف اذا كان الفقيه
جماعة تشدد على الابليس سبل المكايد قال وتقرير الاول ان المعرف
باللام اقول بين اولا معاني المعرف باللام بحسب الاستعمال ثم بين معنى
اللام المجردة اذ الاشارة واشار الى ان متعلقها بحسب الوضع انما هو
الحصة من الحقيقة ونفس الحقيقة وسرع على الاخير العهد الذهني والاستغراق
وله فروع اخرى بينت في علم المعاني وتركت ههنا لعدم الاعتداد بها في هذا
الفن واعترض عليه اولا بان تعريف الحقيقة عبارة عن تعريفها من غير اعتبار
الافراد فكيف يكون تعريف فرد معين او جميع الافراد من فروعها وثانيا بان

بان كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة لا يجعل تعريف العهد الذهني وتعريف
الاستغراق من فروع الحقيقة فلم يجعل تعريف العهد الخارجي منها وثالثا
بان كلام المحققين رحمهم الله تعالى يدل على ان القسمين الباقيين وهما
تعريف العهد الذهني ان لم يجعل العهد ما يعم الذهني والخارجي وتعريف
الاستغراق من فروع العهد او الحقيقة ولا يلزم منه ان يكون من فروع
الحقيقة واقول الكل فاسد اما الاول فلان منشاءه عدم التفرقة بين عدم
اعتبار الافراد وبين اعتبار عدم الافراد والمانع من التفريع هو الثاني والثابت
ههنا هو الاول وهو عام يتفرع عليه خاصان بل ازيد واما الثاني فلان
جاعلها من فروع الحقيقة ليس كون الفرد لا وجود له بدون الحقيقة حتى
يتحقق في العهد الخارجي بل عدم اعتبار الفرد كما عرفت انفا وهو محال في
العهد الخارجي لوجود اعتبار الفرد فيه واما الثالث فلانه ان اراد
بكلام المحققين ما نقله الشارح رحمهم الله تعالى فلا دلالة فيه على ما ذكره كما لا يخفى
وان اراد به غيره فلا بد من بيانه لنتكلم عليه ثم بين الشارح رحمه الله تعالى
ان الراجح بحسب الاستعمال هو العهد الخارجي ثم الاستغراق ثم اعترض على تقديم
المص رحمه الله تعالى العهد الذهني على الاستغراق بناء على سبقه بالبعض اولا
بالمعارضة بان الاستغراق اعم فائدة من العهد الذهني واكثر استعمالا في الشرع
منه لان اكثر خطابات الشرع عامة واحوط في اكثر الاحكام اي الايجاب و
الندب والتحريم والكراهة فانا لو ترددنا في الايجاب انه على كل المكلفين
او على البعض يحمل على الكل احتياطا وعلى هذا الندب وغيره وان كان البعض
احوط في الاباحة بمعنى عدم الاباحة العارضة فانا لو ترددنا فيها انها لكل
المكلفين او بعضهم يحمل على البعض احتياطا وقيدنا الاباحة بالعارضة لان
الاصلية عامة لما تقرر ان الاصل في الاشياء الاباحة وثانيا بالنقض بتعريف
الماهية اذ لا يوجد فرد بدون الماهية فيكون تعريف الماهية متيقنا كتعريف
العهد الذهني وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم افادة فائدة
زائدة على ما يفيده النكرة وهذا اي عدم افادة الفائدة الزائدة عليها

ممنوع كيف وفيه الاشارة الى حضورها في الذهن وهو مفقود في النكرة ولو سلم
عدم افادة فائدة زائدة عليها فما ذكره من جعل تعريف الماهية متاخرا عن الاستغراق
بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على النكرة منقوض بتعريف العهد الذهني
فان عدم افادة الفائدة الزائدة على النكرة فيه اظهر من عدمها في تعريف الماهية
لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة اما على قول
من جعلها موضوعة للفرد المنتشر فظاهر واما على قول من جعلها موضوعة للفرد
المنتشر فظاهر واما على قول من جعلها موضوعة لنفس الحقيقة فلان اكثر الاحكام
بحسب الاستعمال على الافراد دون الطبايع وما كان دلالة اللفظ عليه اظهر
كان عدم افادته اظهر فان خفاء الدلالة يستوجب كثرة الافادة ولهذا
اي ولكون دلالتها على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة صرحوا
بان المعهود الذهني الذي هو الحصة الغير المعينة في المعنى كالنكرة ولم يقولوا
نفس الحقيقة المعرفة كالنكرة فان قيل يعتبر في المعهود الذهني المعهودية في
الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذا يعتبر في تعريف الماهية حضورها في
الذهن فيتميز عن النكرة وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على عدم
افادة فائدة زائدة على النكرة وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية
وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وصرح به المص رحمه الله تعالى ايضا فوجب
تاخره عن الاستغراق وقد قدمه عليه والجواب عن النظر ان مراد المص رح
بالعهد الذهني المقدم على الاستغراق ما جعله المحققون من اهل العربية
رحمهم الله تعالى قسما ثانيا من العهد الخارجي كما ذكر الشارح رحمه الله تعالى
في المطول وغيره ونبه عليه في غيره وسيعرف به الشارح رحمه الله تعالى في بحث الجمع
المحلى باللام قال ابن هشام رحمه الله تعالى في مغني اللبيب فالعهدية اما ان
يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى
فرعون الرسول او معهودا ذهنيا نحو اذ هما في الغار ونحو اذ يبايعونك
تحت الشجرة لا ما جعله بعض الادباء قسما من تعريف الجنس ومثلوه
بقوله ولقد امر على اللئيم يسبني فاندفع المعارضة والنقض ثم ان المص رحمه الله تعالى

الله تعالى تبع ابن هشام وساير المحققين رحمهم الله تعالى في ذلك حيث ما جعله
عهدا ذهنيا تحت تعريف الحقيقة وعدم تسميته باسم مستقل لعدم الاعتداد
به حيث قال في المغني ايضا والجنسية اما لاستغراق الافراد وهي التي تخلفها كل
حقيقة نحو وخلق الانسان ضعيفا ونحو ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
او لاستغراق خصائص الافراد وهي التي تخلفها كل مجازا نحو زيد الرجل علما اي
الكامل في هذه الصفة ومنه ذلك الكتاب او لتعريف الماهية وهي التي لا تخلفها
كل لا حقيقة ولا مجازا نحو وجعلنا من الماء كل شيء حي وقولك والله لا اتزوج النساء او لا
البس الثياب ولهذا يقع الحنث بالواحد منها ثم قال وبعضهم يقول في
هذه التعريف العهد فان الاجناس امور معهودة في الاذهان متميز بعضها
عن بعض ويقسم المعهود الى شخص وجنس والفرق بين المعرف بال هذه
وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المقيد والمطلق وذلك ان ذا الالف
اللام يدل على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن واسم النكرة يدل على مطلق الحقيقة
لا باعتبار قيد فاندفع هذا ما ذكره بقوله وبالجملة توقف العهد الذهني بعض
فليتأمل قال لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف اه اقول فيه بحث
لان المقصود تصحيح قوله ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ
اه وهذا الكلام كما ترى لا يفيده بل يفيد كون المستثنى من اجزاء مدلول
اللفظ فالصحيح هو الجواب الثاني قال اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير
اقول يعني ان هذا المعنى فاسد لاقتضائه وجوب ثبوت كل فرد من الصدقة
لكل فرد من الفقير فلما ورد ان المعنى ليس كذلك بل ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء ولا فساد فيه لان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد
بالاحاد فيلزم منه ثبوت افراد الصدقات لافراد الفقراء ولا فساد فيه
لا ثبوت كل فرد من الصدقات لكل فرد من الفقير وفيه الفساد اجاب
عنه بانا لا نسلم ان ذلك معنى الاستغراق كيف ومعناه كل واحد من الصدقات
لكل فرد من الفقير وهذا ليس كذلك ولو سلم ذلك فالمطلوب حاصل
وهو جواز صرف الزكوة الى واحد وفيه بحث اما اولا فلان انقسام

الاحاد بالاحاد ههنا يقتضي ان لا يصح صرف صدقتين الى فقير واحد واما ثانيا
فلانه ان اراد منع كون ذلك معنى الاستغراق معنى كونه معنى الاستغراق وظاهرا
فمكابرة لما صرح المص رحمه الله تع ان الجمع من صيغ العموم وان اراد منع كونه
معنى الاستغراق المنفهم من الجمع المعرف باللام فمسلم لكن قوله لو سلم يدل على
استقامة ما ادعى عدم استقامته بقوله لان الاستغراق ليس بمستقيم فان قوله
اذ يصير المعنى دليل عليه فظهر ان الغلط بالنظر الى الدليل الذي اورد عليه
الاعتراض واريد فهم ليس جواز صرف الزكوة الى فقير واحد بل عدم استقامة
الاستغراق **قال** المص رحمه الله تعالى ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء فنصف
له وبعضهم **اقول** يعني انه لو كان للجمع لكان لزيد الربع وثلثة الارباع
للثلثة من الفقراء وليس كذلك بل يعطى نصف زيدا ونصف فقيرا واحدا او اكثر
قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اه **اقول** قال بعض الافاضل
قد يجاب بانه لا فرق على هذا التقدير بين المعرف والمنكر اعني بين قولنا لا
اتزوج النساء ولا اتزوج نساء فلا يكون حرف اللام معمولا واما كونه للاشارة الى حضور
المعنى في الذهن فمما لا يفيد فائدة معتدا بها واذا عدل بالجمع الى الجنس كان معمولا لعرف
اللفظ الى معنى اخر لا لكونه اشارة الى حضور الجنس كما توهمه المعترض واقول الجواب
مدفوع لان حاصل كلام الشارح رحمه الله تع منع الملازمة المستفادة من قوله
ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية مستندا بانه
يجوز ان يحمل على العهد الذهني فلا تبطل اللام بالكلية لانه من جملة ما
يستعمل فيه اللام بل هذا اولى لان فيه رعاية للمعنى الحقيقي من كل وجه وهو
معنى الجمعية وقد تقرر ان الحقيقة اذا امكنت لا يصار الى المجاز ومن البين ان
عدم افادة العهد الذهني فائدة معتدا بها لا يكون ردا لهذا الكلام **فان قيل**
يقتضي ما ذكر ان لا يصح وقوعه في الكلام وقد اعترف به الشارح رحمه الله تعا
قلنا المقصود ايراد الاشكال على المستدل بالدليل العقلي والتنبيه على ان المعتبر
في امثال هذه المباحث ترك الاستدلال بالامر العقلي والاكتفاء بالاستعمال **فان**
قيل في التحقيق في هذا المقام **قلنا** التحقيق انهم لما راوا ان الحكم في الجمع المعرف

المعرف المستغرق على الاحاد دون المجموع كما سبق حملوا الجمع الى الواحد
لان من القواعد المقررة ان الحقيقة اذا لم ترد صير الى المجازات الى الحقيقة
فليتامل وانه بهذا التحقيق وبالقبول حري وحقيق **قال** ولهذا لو
قالت طلقني على ما في يدي من الدراهم لزمها ثلثة دراهم الى قوله لانه
امكن العهد **اقول** وجه امكان العهد سبق كلمة ما فانها لما تناولت الاجناس
المختلفة عرف قوله من الدراهم هذا النوع مع فساد صفة الجمعية فان الدراهم
حقيقة وانما تبطل معنى الجمعية عند ارادة الجنس للضرورة ولا ضرورة
ههنا وفي الكافي على انه انما يصرف الى الجنس اذا امكن حمله على كل الجنس
ولم يكن ههنا لاستحالة ان يكون كل الدراهم في يدها اقول ينتقض هذا بقولهم
فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض فان كلا منهما منصرف الى
الجنس مع امتناع حمله على كل الجنس **قال** فاثبات العموم بها دور **اقول**
وذلك لان اثباتها بها يقتضي توقفه عليها اذ الاستدلال انما يصح بوجود
الملزوم على وجود اللازم دون العكس فالموقوف عليه هو الملزوم والموقوف
هو اللازم كما في طلوع الشمس ووجود النهار فاذا استدل بصحة الاستثناء
على العموم فقد اعترف بتوقف العموم وقد كانت موقوفة عليه وهو الدور **قال**
واختلفوا في الجمع المنكر لا شك في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات **اقول**
قال صاحب الكشف عامة الاصوليين رحمهم الله تعا على ان جمع القلة اذا كان
منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العام
واختاروا ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة ثم قال وحاصله ان الجمع
المنكر عام عندنا اي متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول
على اخص الخصوص وهو الثلثة وعند بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس
بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم وقال في موضع
اخر فالحاصل ان الاستغراق شرط عندهم والاجتماع عندنا وتظهر فائدة الخلاف
في العام الذي خص منه البعض فعندهم لا يجوز التمسك بعمومه حقيقة
لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار الجمعية ولهذا

عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى هو
الجمع اذا كان منكرا ... [illegible]

ظن بعض الناس ان العام لا يتناول جميع الافراد عند عدم المانع لقوله جمعا من
الاسماء وهو نكرة في الاثبات فيتناول جمعا من المجموع لا الكل وليس كذلك فان
الشيخ رحمه الله تعالى قد نص في باب الفاظ العموم انه شامل للكل انما ينطلق
عليه الا انه لم يشترط لحقيقة العموم تناول الكل قال جمعا من الاسماء
اقول لهذا يحصل اشكال صعب يرد على الامام فخر الاسلام وهو انه لا يشترط
الاستغراق في العموم ومع هذا يقول ان العام قطعي في مدلوله كالخاص
وبين الكلامين تناف ووجه الانحلال انك قد عرفت ان ليس معنى عدم
اشتراط الاستغراق ان يكون قائلا بجواز عدم تناول جميع الافراد حتى ينافي
القول بكونه قطعيا بل معناه انه يطلق لفظ العام على الباقي بعد التخصيص
حقيقة كما يطلق عليه قبله وهو لا ينافي القول بقطعيته قبل التخصيص قال
فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد
اقول فان قيل فح يكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا كما عرفت سابقا اعم
من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استقرائهم النكرة المنفية ان الحكم
منفي عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي وهذا
معنى الوضع النوعي لذلك فيكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء
الجنس او فرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك فان قيل
قد صرحوا بانها لم يستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصي وهو الجنس
او الفرد قلنا لا نزاع ان المستعمل فيه نفس النكرة والعموم انما استفيد من وقوعها
في سياق النفي فان قيل اذا قلنا افادت العموم بالوضع النوعي يلزم ان يكون
مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا لا لما عرفت ان الوضع النوعي
قسمان احدهما مختص بالحقيقة والاخر بالمجاز وما نحن فيه من الاول قال
وقد يقصد بالنكرة الواحدة بصفة الوحدة اقول فلا يقصد بها ذلك مع
هذا لا يكون عامة كما اذا قيل ان لم اضرب رجلا فكذا يظهر ان النكرة في سياق
النفي بهذا ما لم يقصد نفي صفة الوحدة انما تفيد العموم اذا كان النفي مقصودا
بحسب المعنى ايضا ولم يكن المقصود تاكيد الاثبات وتقريره كما في المثال

المثال المذكور فانه بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا كما سيجيء قال ولذا قال صاحب
الكشاف رحمه الله تعالى ان قراءه اقول اشارة الى ما علم فيما سبق ان النكرة المنفية
اذا كانت مع من ظاهرة او مقدرة يكون نصا في الاستغراق وان لم يكن
من ظاهرة فيما يحتمل لارادة نفي الوحدة قال اما الاول فلان قوله تعالى
قل من انزل الكتاب اه اقول قال الله تعالى وما قدروا الله حق
قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء
به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا
وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا اباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وقالوا
ضمير قدروا وقالوا راجع الى اليهود اي ما عرفوا الله حق معرفته في شان
رافته بعباده لانهم انكروا الوحي السماوي وهو من نعم العظام
ومنه الجسام على كافة الانام اذ شاء نغضب على المعاندين حيث صروا على انكار
النبوة فجعلوا انفسهم الخبيثة محلا للحلول سخط الله تعالى عليهم فقد روي ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابن الصيف وكان من احبارهم هل تجد
في التورية ان الله تعالى يبغض الحبر السمين فانت الحبر السمين فغضب فقال
ما انزل الله على بشر من شيء مبالغة في انكار انزال القرآن بنبوة النبي
عليه السلام فالزمهم بالتورية وانزالها وادرج كلمة توبيخهم بتحريفهم التورية
حيث جعلوه قراطيس واوراقا متفرقة ليتاتى لهم ما ارادوه من
الابداء والاخفاء وقيل راجع الى قريش والزمهم بالتورية لانهم
ما سمعوا بالمدينة من اليهود ذكر موسى عليه السلام ونزول التورية
وعلى التقديرين فالاستفهام في قوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
اي التورية ليس على حقيقته بل للتقرير اي حمل المخاطب على الاقرار
بمضمون ما دخل عليه كلمة الاستفهام او بما يعلم من ذلك الحكم فيكون
تكذيبا لهم في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فيلزم ان يكون مرادهم
السلب الكلي ليكون الايجاب الجزئي مناقضا اذ لا تناقض بين
الجزئيين وتحرير المقام ان في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء نكرتين

واقعتين في سياق النفي ويمكن تقرير السلب والايجاب في كل من النكرتين حتى
يكون في الاية الكريمة دليلان مستقلان على عموم النكرة في سياق النفي
بيانه ان قوله تعالى ما انزل الله على بشر من شيء حاصله سالبتان كليتان متلازمتان
احديهما لا شيء من الكتب السماوية بمنزل على بعض البشر والاخرى لا واحد
من البشر بمهبط الوحي وقوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى اي
بل انزل الله تعالى التورية على موسى عليه السلام وانتم معترفون به ماله
على نوع البشر حاصله موجبتان جزئيتان احديهما بعض الكتب السماوية
بمنزلة على بعض البشر وهي تناقض لا شيء من الكتب السماوية بمنزلة على
بعض البشر والاخرى بعض البشر مهبط الوحي وهي تناقض لا واحد من البشر
بمهبط للوحي فكانه قيل قولكم لا شيء من الكتب السماوية بمنزلة على بعض البشر
كاذب لصدق نقيضه وهو بعض الكتب السماوية منزلة على بعض البشر
وكذا قولكم لا شيء من البشر بمهبط للوحي كاذب لصدق نقيضه وهو بعض
البشر مهبط للوحي فعلم ان الايجاب والسلب بل الموجبة والسالبة كانت
حاصلة في الكلام تقديرا لكن في بعض المقامات قد يكتفى بصحة الارادة و
ببعض تصوير الصورة الى الفهم انتهى قال وانما قال الايجاب والسلب
دون الموجبة والسالبة اقول يعني ان الموجبة والسالبة من صفات
القضية فلو ذكرهما لاقتضى ان يكون الكلية والجزئية في جانب المحكوم
عليه صريحا وليس كذلك بخلاف الايجاب والسلب فانهما لا يقتضيان ذلك
صريحا قال ولا يجوز ان يكون الا الله مفرغا واقعا موقع الخبر اقول هذا مرتبط
بقوله لا يجوز ان الا الله ههنا بدل من اسم لا على المحل يعني ان الا الله
ههنا لا يجوز ان يكون مفرغا بان يكون الخبر المحذوف عاما كموجود او
في الوجود ويكون الا الله واقعا موقعه كما وقع الا زيد موقع الفاعل
في نحو ما جاءني الا زيد لان المعنى على نفي الوجود عن اله سوى الله تعالى
وهو انما يحصل اذا حصل الاستثناء بدلا من اسم لا على المحل اذ
لو وقع الاستثناء موقع اسم لا فيكون خبر لا ضرا له فينفي الوجود عن اله

اله سوى الله تعالى كما هو المطلوب لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل اله وهو
الذي يفيده الاستثناء المفرغ لانه لما قام مقام الخبر كان القصد الى نفيه كالخبر
فيفيد نفي مغايرته تعالى عن كل اله ولا يحصل به التوحيد قال ولا شك
ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي الخ اقول
لا يريد ان ههنا ايجابا وسلبا بالفعل على اصطلاح اهل الميزان رحمهم الله
تعالى بل بالتقدير واعتبار حاصل المعنى كما مر في الاية الكريمة سواء كان
في الحملية او الشرطية ويريد بقوله فيجب ان يكون في جانب النقيض للعموم
والسلب الكلي ان شرط البر في اليمين الايجابية انتفاء الايجاب الجزئي
فضلا عن الايجاب الكلي حتى لو ضرب رجلا فقط في هذه الصورة حنث
فيلزم السلب الكلي ضرورة وكذا يريد بقوله فيجب ان يكون في جانب النقيض
للخصوص والايجاب الجزئي اذ البر في اليمين السلبية يحصل بالايجاب
الجزئي حتى لو حصل اكثر منه لم يكن له دخل في البر ومن غفل عن المقصود
على المرام وتبع الظنون الفاسدة والاوهام قال معترضا ان قوله ولا شك
ان النكرة في الشرط المثبت اه يتضمن امرين احدهما ان ههنا ايجابا وسلبا
مصطلحين في علم الميزان وليس كذلك فانه لا ايقاع ههنا للرجل على
الضرب لا بالحمل بهو هو ولا بالاشتقاق بان يقال الرجل ضرب او ضارب
او مضروب ولا بالعكس ولا الانتزاع مثل هذا ولا ايجاب ولا سلب شرطيين
وثانيهما ان قوله الايجاب الجزئي اذا ارتفع يجب ان يكون الثابت في طرف
النقيض السلب الكلي وكذا اذا ارتفع السلب يجب ان يثبت في طرف النقيض
الايجاب الجزئي فان اراد به جواز عدم ثبوت السلب الكلي وكذا الجزئي
في الاول وعدم ثبوت الايجاب الكلي في الثاني نعم لان السلب الكلي لا يتصور
بدون السلب الجزئي والايجاب الجزئي لا ينافي الايجاب الكلي وان لم
يرد به ذلك فلا يتم كلامه اذ قد يكون ارتفاع السلب بالايجاب الكلي
قال وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة وهي التي لا تختص اقول اعلم ان
القول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من علمائنا الحنفية رحمهم الله تعالى

كما ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في مباحث الاستثناء وقال صاحب الكشف رحمه الله تعالى
واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد في النفي والاثبات جميعا فان قولك
رايت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رايت رجلا وكلما ازداد وصف في الكلام
ازداد تخصيصه هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول رحمهم الله تعالى
واذا ثبت هذا عرفت ان هذا الاصل لا يطرد في جميع الموارد ثم قال وقد كنت في محضر
شيخنا ومولانا حافظ الدين رحمه الله تعالى وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير
افاضل الحذاق المهرة رحمهم الله تعالى اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض
الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما
وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر فلم يقابل برد مسموع ولم يجب احد
جوابا شافيا واقول فيه بحث لانه ان اراد بكون الوصف من اسباب التخصيص
والتقييد كونه كذلك في الجملة فمسلم ولكن لا يصح قوله وكلما ازداد وصف في
الكلام ازداد تخصيصه وان اراد انه كذلك مطلقا فممنوع اذ يكون الوصف بما هو من
خواص الجنس فيفيد زيادة العموم والشمول كما في قولنا لا اجالس الا رجلا
عالما فانه لو قيل لا اجالس الا رجلا لاحتمل ان يراد به الواحد فلما وصف
زال ذلك الاحتمال وسياتي لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى ثم ان فخر
الاسلام وشمس الائمة وسائر المحققين رحمهم الله تعالى لم يقولوا ان النكرة الموصوفة
بصفة عامة مطلقا بل جعلوا الوصف العام من ادلة العموم كالالف واللام
فانهم جعلوهما من ادلة العموم مع ان كل نوع بهما ليس بعام مطلقا بالاجماع
فكما ان افادتهما مفوض الى المقام وموقوف على القرينة فكذا هذا ويؤيده
ما ذكره المص رحمه الله تعالى منه وجه الاستدلال حيث خص بعض الاوصاف
والحاصل الذي ذكره الشيخ رحمه الله تعالى في آخر هذا الكلام فان قيل قد اتفقوا
على ان الوصف في الاستثناء من النفي يفيد العموم وليس كذلك والا لوجب المجالسة
مع كل عالم فيما اذا قال لا اجالس الا رجلا عالما قلت الاستثناء من الحظر اباحة
والعموم انما هو بالنظر اليها فانك اذا قلت لا اجالس الا رجلا لا يباح مجالسة
رجلين فلما قلت الا رجلا عالما ابيح لك ان تجالس من شئت من العلماء رحمهم الله

تعالى فاحفظ هذا ولا تضيعه بالذهول فانه من اسرار علم الاصول قال بخلاف
اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده اقول فيه بحث لانك ستعرف ان قوله
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عام على سبيل البدل عند المص رحمه الله تعالى وهو ايضا
من هذا القبيل ويمكن ان يدفع بان من عام قطعا وهذا الوصف لا يبطله بخلاف
رجل فانه خاص وهذا الوصف لا يجعله عاما وتحقيقه ان هذا الوصف عام بحسب
المفهوم يمكن تناوله متعددا على سبيل البدل خاص بحسب العرف والوجود فحين قرن
بالعام المصطلح اعتبر جهة عمومه وحين قرن بالخاص اعتبر جهة خصوصه فليتامل
قال وفي هذا اشارة اقول اي في الاستدلال على العموم بالاستقلال في حرف الا الذي
قال ويدل على الاصل انه لو حلف اقول فيه بحث لان هذا الاصل لو صح لوجب العموم
في قوله لا اجالس رجلا عالما فالوجه ان يكتفى بالوجه الاول فان قيل هذا الوجه
مختص بالاستثناء كما اشار اليه الشيخ رحمه الله تعالى بقوله الاتي والوجه ما اشار
اليه شمس الائمة رحمه الله تعالى الى قلنا لا عموم للحكم ولا اللفظ في صورة الاستثناء
بل العام حكم للاباحة كما ذكرنا قال وقد بينا له في بيانه ذكر ان الاستثناء ليس اقول
القائل صاحب الكشف رحمه الله تعالى حيث قال ثم النكرة الموصوفة انما تعم في الاستثناء
من النفي وان كان ذكر موضع اثبات لانها كانت داخلة في صدر الكلام وانه
اخراجها بالاستثناء من النفي وان كان ذكر موضع اثبات لانها كانت داخلة
في صدر الكلام لانه متقدر وان الاستثناء ليس مستقل بنفسه فوجد حكمه من صدر الكلام
وهو موضع نفي فتعم ما دخل من النكرة تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي فصار
في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا حتى
جميع الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو الرجل الكوفي عاما
في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل
تحت صدر الكلام وهذا هو يؤيده ما ذكر محمد رحمه الله تعالى في الجامع الكبير قال لامرأتين
له كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فهي طالق قالها مرتين طلقت كل واحدة منهما طلقة
واحدة وكان ينبغي ان يطلق احدهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال القاضي
ابو حازم رحمه الله تعالى لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقا فصار

كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بها يقع طلقة واحدة على احديهما غير عين فكذا
هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي فتعم في الكناية وهي قوله لا
لا تستقل بنفسها ولا تفيد اذا قطعت عن اول الكلام فلا بد ان يؤخذ حكمها من
اول الكلام لتصير مفيدة ولما عمت الكناية لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا
فلما كرر صار حالفا بطلاقيهما فحنث في الاول ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امراة
صارت محلوفا بطلاقها وقد صار تاكيدا لذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله
فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات
فيختص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا يطلق الا واحدة غير عين
يوضحه ما ذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلثا وعمرة طلقت عمرة ثلثا
ولو قال زينب طالق ثلثا وعمرة طالق لم يطلق عمرة الا واحدة لان
قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مفيد بنفسه فلا يحتاج الى توقف حكم ما سبق
بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلا بد ان يؤخذ حكم ما سبق هذا كلامه و
انت خبير بان ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى من جريان هذا البيان في
مثل لا اجالس الا رجلا جواب الزامي لا تحقيق فيه وايضا سيعرض لما ذكر من
التاييد بالمسائل فاقول وبالله التوفيق سلمنا ان الاستثناء ليس مستقل
بل حكمه انما يؤخذ من صدر الكلام لكن لا على الوجه الذي ذكر في صدر الكلام
بل ان كان مثبتا اخذ في الاستثناء على وجه النفي وبالعكس وفيما نحن فيه قد كان
مذكورا فيه على وجه النفي فافاد العموم ثم وبعد ما استثنى كان مثبتا فكان ينبغي
ان لا يعم فان اراد بكونه عين ما دخل تحت صدر الكلام كونه عينه بحسب اللفظ فمسلم
لكنه لا يفيد وان اراد كونه عينه بحسب الحكم فممنوع كيف ومن جملة احكامه انه في الصدر
منفي وبعد الاستثناء ليس كذلك والعموم انما يستفاد من وقوعها في سياق النفي
فظهر ان علة العموم ليس ما ذكره واما ما ذكره من التاييد بالمسائل فلا يصح
للتاييد لانتفاء المخالفة بين حكم الكلامين فيهما كما كانت في الاستثناء فهو
قياس مع الفارق كما يظهر لمن ينظر فيها بالتامل الصادق قال وتحقيق ذلك
ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه لا اجالس الا

الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد ينضم اليه قرينة دالة على ان القصد
منها الى مجرد الجنسية دون الواحدة اقول فيه بحث لان الاوصاف التي يذكر
في هذه المواضع وتفيد العموم كالعالمية والكوفية ونحوهما ليست مما يفيد الجنسية
التي تتضمنها النكرة بل انما تفيد النوعية نعم تفيد نفي الارادة الواحدة لكن لا يلزم
منه القصد الى مجرد الجنسية التي تتضمنها النكرة مثلا اذا قيل لا اجالس الا رجلا
يفهم منه الوحدة فاذا قيل الا رجلا عالما يفيد النوعية وانما يصير مجرد الجنسية
اذا كان من خواص الجنس كما اذا قال الا رجلا من بني ادم عليه السلام كما افاد
في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه كما مر فكان عليه ان لا يعرض
للقصد الى مجرد الجنسية بل يقول هكذا الا انه قد ينضم اليها قرينة دالة على ان ليس
القصد منها الا الوحدة فلا تخص بعض الافراد الى اخر ما قال قال المص رحمه الله تعالى
فان قيل النكرة الموصوفة تفيد اقول الجواب ضعيف لانك قد تحققت فيما مر مرارا
ان الموصوف بدون الصفة فيما نحن فيه خاص يفهم منه الوحدة والصفة يرفع
احتمالها ويجعله عاما فكيف يصح قوله خاص بالنسبة الى المطلق الذي ليس فيه هذا
القيد ومن هذا يعلم ضعف جواب الشارح رحمه الله تعالى ايضا عن سواله كما
يظهر من النظر في مقابلة الكلام الا ان يقال المراد بالمطلق الذي لا يكون فيه هذا
القيد في عبارة المص رحمه الله تعالى المطلق الواقع في غير صورة الاستثناء وباللفظ
الاخر في عبارة الشارح رحمه الله تعالى غير ما وقع موصوفا بهذا بل وقع مطلقا
في عبارة اخرى ولا يخفى انه تكلف والعجب ان هذا مع كونه في غاية الظهور كيف
ذهلوا عن الوقوف عليه والعثور قال وهذا كما قالوا في قوله تعالى الذين
يتوفون واولات الاحمال اقول هذا تمثيل لاطلاق العام على الخاص على ما
هو عام وخاص من وجه بخلاف ما نقل عن ابن الحاجب رحمه الله تعالى
فانه لا يفيد سوى جواز اطلاق التخصيص على ما ليس بتخصيص على الاصطلاح
المشهور واطلاق العام على ما ليس بعام على ذلك الاصطلاح قال ثم النكرة
اذا كانت خاصا فان وقعت في الاثبات اقول هذا شرح لقول المص رحمه
الله تعالى لكنها يكون مطلقا في الاثبات اي لكن الشرح لا يطابق الشروح

فان المفهوم من الشرح ان يكون الفرق بين المطلق وبين النكرة الواقعة
في الاخبار غير المطلق عن قيد الوحدة واشتمال تلك النكرة عليه والمفهوم من
الشروح ان يكون الفرق بينهما كون المطلق مجهولا عند المتكلم والسامع معا
وكون تلك النكرة مجهولة عند السامع فقط لانك اذا استعملت النكرة في الامر
وقلت مثلا اضرب رجلا فكما ان المخاطب لا يعرف الرجل فكذا انت بخلاف
ما اذا قلت ضربت رجلا فانك تعرفه قبل الاخبار وتريد فردا بالكل بخلاف المخاطب
فان قيل فقد استفاده الشارح رحمه الله تعالى من قوله وثبت بها واحد مجهول
حيث ذكر الواحد ههنا لا في بيان المطلق قلنا ذكره ههنا ضرورة وصفه بمجهول
عند السامع حتى لو لم يذكر لتعذر فعلم ان اعتراض الشارح رحمه الله تعالى يتوجه
لقائل ان يقول انما يرد على ما اخذه من عبارة المتن رحمه الله تعالى لا على ما
قصده كما لا يخفى على البصير المنصف قال فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود
اقول لا يخفى ما فيه من ارتكاب تكلف وضع جديد فالاحسن ان يقال يعني
في تقدير ان الله تعالى يقول لكم اذبحوا بقرة قال على انهم جعلوا امثل من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا اقول يرد عليه ان الامر اذن من هذا القبيل فان العبارة
ثمة مستوعبة لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلاف ما ههنا فانها متعرضة لواحد يمكن
تحققه في ضمن اي معين كان ولا عموم فيه اصلا قال وقد تعاد المعرفة معرفة مع
المغايرة كقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ ونظم القرآن ليس كذلك بل هو هكذا وانزلنا
اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب قال فتنكيره للتفخيم او الافراد
اقول يعني اذا ثبت التغاير بين اليسرين من حيث كان الكلام الثاني مستأنفا
غير مكرر فتناول يسرا مغايرا للبعض الاول وجب ان يراد بتنكيره التفخيم
كما ذهب اليه صاحب الكشاف رحمه الله تعالى ويقصد باليسرين ما تيسر لهم
من الفتوح في ايام زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما تيسر لهم في ايام الخلفاء
الراشدين رضي الله تعالى عنهم اجمعين او يقصد يسر الدنيا ويسر الاخرة او يراد
بتنكيره الافراد كما جوزه الامام البيضاوي رحمه الله تعالى حيث قال واليسر

منكر فيحتمل ان يراد بالثاني فرد يغاير ما اريد بالاول واذا ثبت الاتحاد بين
العسرين وجب ان يحمل تعريفه للعهد او للجنس لظهور ان لا وجه للاستغراق
قال صاحب الكشاف رحمه الله تعالى وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان
يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد
في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي
يعلمه كل احد فهو هو ايضا قال وقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى وفيه
نظر اقول قال الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان لام المعرفة للعهد وهو
ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون للمعهود قال الله تعالى كما ارسلنا
الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اي هذا الذي ذكرناه فيكون
الثاني هو الاول ولهذا ذكر معنى قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين لان
العسر اعيد معرفة واليسر اعيد نكرة ان صحت هذه الحكاية عنه وفيه نظر
عندنا فذهب بعض الشراح رحمهم الله تعالى الى ان معناه ان في الاصل
المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاول نظرا
فانه قد ينعكس كما سيأتي من الامثلة وقال صاحب الكشف رحمه الله
تعالى والظاهر انه ليس براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة
والكوفة رحمهم الله تعالى بل هو راجع الى قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
لن يغلب عسر يسرين يعني ثبت هذا القول منه يخرج على هذا الاصل
ويكون الجملة مذكورة على سبيل الاستئناف ولكن الصحيح عند الشيخ رحمه
الله تعالى انها مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس
وتمكينها في القلوب كما كرر في قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين اولى لك
فاولى ثم اولى لك فاولى وكما تكرر المفرد في قولك جاءني زيد زيد وعلى هذا
التقدير لا يستقيم قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لن يغلب عسر واحد
يسرين فهذا هو معنى النظر كذا قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى و
تبعه غيره رحمهم الله تعالى حتى الصدر الشارح رحمهما الله تعالى واقول هذا

في غاية البعد لان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما رئيس المفسرين واهل
اللسان رحمهم الله تعالى بحيث يؤخذ منه اللغة والقاعدة ولكثرة علمه يسمى بحر
الامة فكيف يخفى عليه قاعدة اطبق عليها اهل العربية باسرهم وايضا نقل
صاحب الكشاف رحمه الله تعالى هذا الكلام عنه وعن ابن مسعود رضي الله تعالى
عنهم ثم قال وقد روي مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم وهو يضحك
ويقول لن يغلب عسر يسرين فخر الاسلام رحمه الله تعالى مع كونه في العلم والعمل
قليل النظير كيف يجترئ على هذا الخطب الخطير فالصواب عندي ان يرجع
ضمير فيه الى الحكاية بقرينة لفظا ومعنى وتذكيره لكون الحكاية مؤولا بان مع
الفعل كما يذكره الشارح رحمه الله تعالى فكانه قال وذلك معنى قول ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما في تفسير قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا
لن يغلب عسر يسرين ان صحت هذه الحكاية عنه لكن في صحتها نظر عندنا
معاشر الرواة والحفاظ اما باعتبار اهل الحكاية عنه لاحتمال ان لا يقع
عن اصلها اذ لم تنقل بالتواتر والشهرة او باعتبار ان هذا القول على
تقدير وقوعه لم يكن في تفسير تلك الحكاية لجواز ان يكون ابتداء بيان بحال
المؤمن فانه يرى في الدنيا تارة يسرا واخرى عسرا وفي الاخرة لا يرى الا يسرا
ولن يغلب عسر دار يسر دارين وهذا الذي ذكرته هو المحمل ايضا لما روي عنه
عليه الصلوة والسلام مرفوعا فان المشهور عند اهل الحديث ان المرفوع
ما اضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم قولا له او فعلا سواء اضافه اليه
صحابي او تابعي او من بعدهما وسواء اتصل اسناده ام لا قال العراقي
رحمه الله تعالى فعلى هذا يدخل فيه المتصل والمرسل والمنقطع والمنفصل
قال لكونه معرفا بالمال الثابت في الهك اقول فيكون الالف في حكم الوقف
بالاضافة فلا ينافي ما علم ان طريق التعريف هو اللام او الاضافة قال
شرط مغايرة الشاهدين الاخيرين اقول وجه اشتراط عدم مغايرتهما
ان تكثير الشهود والمغايرة امارة تاكيد الحق الاول بخلاف تكرير الشهود و
تحققه ووجه اشتراط عدم مغايرتهما ان تكثير الشهود المتغايرة امارة

امارة تاكيد الحق الاول بخلاف تكرير الشهود الاول في الاشهاد اذ لا يؤكد به
الحق الاول غالبا قال يريد انها باعتبار اصل الوضع للخصوص الى قوله وانما
تعم بعموم الصفة كما سبق اقول فان قيل قد سبق ان النكرة في الشرط كما في النفي
لا يقال لم تقع في الشرط بل هو كلمة شرط لانا نقول في المعنى واقع في الشرط لان معنى
اي عبيدي ضربته ان ضربت عبدا من عبيدك قلنا اي في الاثبات وضعا يعني
انه موضوع لاثبات الحكم لواحد من الجملة والشرط للنفي لا له اي من دلالة الحال
وسوق الكلام لان المعنى في مثل ان دخلت الدار فكذا لا ادخل فانكرا ان دخلت
فكذا لا وضعا فانه ليس الا التعلق به ولهذا لم يدل على النفي في يمين الحل مثل
ان دخلت حصنا فكذا والاول بالذات والثاني بالغير ولا شك ان ما بالذات
اولى مما بالغير فترجح جانب الاثبات على النفي فلا تعم اي بالشرط وان نوقش في كونه
للاثبات تشكيك بانه للفرد المبهم سواء اثبت او نفي يدفع بان المراد ان اصل الغرض
الاثبات والحمل والشرط وللنفي وللمنع على ما ظهر من موارد الاستعمال
قال وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف اه اقول
اعترض عليه بانه لا يدل على اشكاله بل على فساده ولو سلم فلا يدل على
اشكاله من جهة النحو فقط بل منها ومن غيرها بل اشكاله من جهة النحو ان
ضمير ضربك لما هو راجع الى اي وبذلك اتصف بالضاربية كذلك ضمير
ضربته راجع اليه وبذلك اتصف بالمضروبية فكيف قطع الوصف عنه وليس
بشيء لان تسميته مشكلا لرعاية الادب اذ الكلام منقول عن قدماء
المشايخ رحمهم الله تعالى واما كونه من جهة النحو فعبارة عن وروده
بملاحظة اصطلاح النحو فان الشق الاول مبني على النعت النحوي
والثاني على رجاع الضمير كما اعترف به نفسه والعجب انه اختار ما نسبه
الى النحويين بظاهره وترك ما هو في غاية الظهور فان قيل تركه
المص رحمه الله تعالى ايضا قلنا لغاية ظهوره لا لادعاء انه غير متعلق
بالنحو قال بخلاف الزمان اقول هذا جواب عن قوله الا يرى ان
يوما الخ قال وايضا المفعول به فضلة الخ اقول يعني فضلة بخلاف

الفاعل ومع ذلك يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره في التعميم لانه
فوق الضرورة خلاف المفعول فيه فانه وان كان فضلة لم يثبت ضرورة
اذ قد صرح به وقصد وصفه بصفة فينبغي ان يحصل باعتباره العموم
مع ما بين الفعل والزمان من التلازم لكونه جزءا منه بخلاف المفعول
به قال اما اولا فلان الضرب صفة اضافية اقول الجواب عنه ان
معنى كونه صفة اضافية كونه صفة ذات اضافة فيكون قائما بمحل متعلق
بمحل اخر كالعلم على راي فانه صفة للعالم ومتعلق بالمعلوم فلا يكون
من قبيل الاضافات كالقرب وللاحتياج كيف والقائم بالفاعل هو الفعل
وبالمفعول به هو الانفعال وهما عرضان من مقولتين مختلفتين
على ان الشارح رحمه الله تعالى قد عد في شرح المقاصد امتناع قيام الاضافات
المحضة بالمحلين ايضا من البديهيات التي يكتفى فيها بالتنبيه وقد اجاب عن
اصل الاشكال الفاضل النحرير صاحب تلخيص الجامع الكبير رحمه الله تعالى
بان الفعل المتعدي المبني للفاعل صفة الفاعل لا المحل اذ الفاعل
بمنزلة العلة للفعل والمحل بمنزلة الشرط والعلة اولى بالاعتبار من
الشرط وبينه الشارح رحمه الله تعالى في شرحه بانه اذا ذكر في معرض
تعريف النكرة وتمييزها فعل مستند الى الفاعل متعلق بالمفعول وانه
لا محالة اضافة بينهما فالوصف الماخوذ منه قد يكون باعتبار الاضافة
الى الفاعل كالضاربية وقد يكون باعتبار الاضافة الى المفعول كالمضروبية
والاول اولى بالاعتبار لكونه باعتبار العلة فيكون الوصف في قوله
اي عبيدي ضربته هو الضاربية وهو ليس صفة للنكرة وان امكن ان
يوجد في الفعل ما هو صفة لها كالمضروبية وح لا يتوجه ما يقال ان
ترجيح انما يعتبر عند التعارض ولا تعارض ههنا لان الفعل كما يتصف
به الفاعل باعتبار الفاعلية يتصف به المفعول باعتبار المفعولية من
غير تناف وتدافع ولا يكون اضافة العتق الى المضروبية من اضافة
الحكم الى الشرط مع وجود العلة في شيء لان ذلك اضافة الى الصفة هو

مطلب

هو العلة والشرط مضروبية العبد المخاطب كما انها في الصورة الثانية ضاربية
العبد له ولا يرد المبني للمفعول مثل اي الكلاب ضرب لان المذكور ليس الا وصف
المفعولية قال واما ثانيا فلان الفعل اه اقول هذا رد لقوله وايضا
المفعول به فضلة اه وقوله فاتصافه بالاول اشد اي اتصال الفعل بالمفعول
به اشد من اتصاله بالزمان فينبغي ان يحصل العموم باعتباره ايضا بل هو
الاولى به قوله واثر المفعول به ههنا الخ مناقشة في قوله فلا يظهر اثره في
التعميم يعني ان اثره ليس في التعميم ابتداء ليلزم عدم ترتب ظهوره على تقديرها
بقدرها بل في ربط الصفة بالموصوف غايته انه يستلزم العموم ولا ضرر فيه
وكونه ضروريا لا ينافي ذلك ولو سلم انه ينافيه فالفاعل ايضا ضروري فكان
ينبغي ان ينافيه ولا يظهر اثره في التعميم فلما اورد على قوله فالفاعل ايضا
ضروري بانه ركن غير فضلة فكيف يكون ضروريا دفعه بقوله وكونه ضروريا قال
وظاهر انه لا يعني تخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه اي الفعل اقول فيه بحث
لانه انما يستقيم اذا كان المقصود تخيير الفاعل الواحد بين مفعولين
واما اذا كان المقصود تخيير الفاعلين بالنظر الى مفعول واحد كما اذا
خاطب زيدا وعمرا فقال اضرب بكرا انت او انت مشيرا اليهما فالظاهر
ان مراد المحقق رحمه الله تعالى كما يدل عليه عبارته ان التخيير لا يتصور في
الاستقبال الا من الفاعل المخاطب سواء اتحد او تعدد ولا شك انه معدوم
في الصورة الاولى قال وهذا الفرق ايضا مشكل اما اولا فلان الصورة
الثانية اقول تحقيق مراد المص رحمه الله تعالى موقوف على مقدمة وهي ان
العموم فرق ما بين الاباحة والتخيير بان المراد في احد الامرين فلا يمكن
الجمع بينهما بخلاف الاباحة وهذا معنى قول المص رحمه الله تعالى ومثل
هذا الكلام للتخيير في العرف يعني ليس للاباحة حتى يجوز الجمع اذا عرف هذا
فاقول وبالله التوفيق ان ايا الواحد منكر في الصورة الاولى انه لم
يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالمرة وان عتق واحد دون
واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا اولوية للبعض اما اذا ضربوه معا

فظاهر واما اذا ضربوه على الترتيب فلان كل فعل واحد من الاول وغيره لما كان
عتقه متعلقا بضربه وقد وجد ولا تخيير في الكلام حتى يمتنع الاجتماع كما في الصورة
الثانية لم تكن للاولية تاثير في الاولوية وعلى التقديرين يتعين عتق الكل
لوجود المقتضي وهو تعليق العتق بالضرب وانتفاء المانع وهو التخيير وفي الصورة
الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في
تعيينه فتحصل الاولوية بالاولية فان ضرب واحدا فقط يتعين وان ضرب
واحدا بعد واحد تعين الاول لان ما بعده لم يصادف اذن المولى لان
الصادر منه تخيير مانع من الجمع فلا يعطى للثاني حكم كالمنفرد وان ضربهم معا لم
يتعين واحد لانتفاء الاختيار من الضارب لكن لما وجد ضرب واحد في ضمن
ضرب المجموع فتعلق العتق بواحد مبهم للمولى خيار تعيينه ولظهوره هذا لم
يتعرض له المص رحمه الله تعالى فاندفع بهذا التقرير الاشكال الثاني لان
الصورة لما كانت صورة التخيير كان الضرب على الترتيب مستلزما اختيار
البعض وهو الاول غاية انه خالف مقتضى الترتيب في الباقي فلا وجه لقوله
ان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا
او على التعاقب فح ينبغي او بل ينبغي ان يعتق الاول في صورة الترتيب
لوجود الشرط اختيار بعض هو الاول ويعتق واحد غير معين في صورة
ضرب الجميع لوجود الشرط وهو ضرب واحد ولو في ضمن ضرب الجميع ولا يمكن ههنا
عتق كل كما في الاول لوجود التخيير المانع عن الجمع وكذا الثالث لان الاولية
لا تؤثر في الاولوية ههنا كما عرفت فعلى تقدير ضربهم معا اياه يلزم عتق
كل واحد لما عرفت من وجود المقتضي وانتفاء المانع واما الجواب عن الاول
فهو ان الامثلة المذكورة في هذا المقام في كتب اصحابنا من الاصول والفروع
لما كانت بحيث يتصور فيها التخيير بين الفرق عليه ولا يضره التخلف في
بعض الصور بخصوص المادة يؤيده ان مقتضى الصورة الاولى بحسب ظاهر
اللفظ كما نعتق كلا من حل الخشبة مطلقا وقد قالوا لا يعتق الجميع ولا
واحد منهم ان كان الخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا وبعتق الكل

21
الكل اذا كانت مما لا يطيقه واحد رعاية لخصوص المادة واعترض بعض شراح
المغني على المص رحمهم الله تعالى اولا بان كلامه يقتضي ان يكون الخيار للضارب
والمذهب ان الخيار للمولى اذا ضربهم جميعا وثانيا بان المخاطب موجود في
الصورتين الا ان في احدهما فاعلا وفي الاخرى مفعولا بخلاف قوله عليه الصلوة
والسلام ايما اهاب دبغ اذ لم يوجد فيه المخاطب فلا يكون نظيرا له اي عبيدي
ضربك واقول الجواب عن الاول ان منشأه عدم التفرقة بين خيار المولى
بعد وجود شرط عتق احد منهم وخيار المخاطب الحاصل من تخيير المولى وقد سبق
تحقيقها ان كان على ذكر منك وعن الثاني ان وجود الخطاب وعدمه في الصورة
الاولى نظرا الى افادة العموم على اسلوب المقصود باسناد الفعل الى ضمير اي سواء
بني للفاعل او للمفعول وهو ثابت في ايما اهاب دبغ لثبوته في اي عبيدي
ضربك فيكون نظيرا له بلا مرية قال ما لم توجد قرينة يؤكد العموم ويرجح البيان
اقول فيه بحث اما اولا فلان ما هو من الفاظ العموم انما هو مجرد عبيدي
ولم يضف اليه المشية بل مع ملاحظة معنى من وهو محل النزاع اذ قد
ذهب المص رحمه الله تعالى ان من ههنا ايضا للتبعيض فلا يصح ان يكون
قرينة واما ثانيا فلان قوله بقرينة قوله واستغفر لهم الآية مخالف لما سبق
ان جمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع
من المسميات الجواب عن الاول ان منشاء جعل العموم في قوله يؤكد
العموم مغايرا للعموم في قوله من الفاظ العموم اخذا من سوق الكلام
وملاحظة كون تاكيد العموم مقتضيا لتعدد اللفظ العام وليس كذلك
بل العموم في الموضعين واحد هو عموم من وللمعنى ما يوجد قرينة تؤكد
عموم من وترجح كون من للبيان كما في المثال الاول فان نسبة المشية
الى من تؤكد عمومه الظاهر وترجح بيانية من وعن الثاني ان القرينة
ليست جمعية الضمير ذكر الاستغفار فانه غير مختص بالبعض ولو سلم
فكونها قرينة لا يقتضي عموم الضمير بل عدم اقتصاره على البعض وكذا
الحال في قوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن قال وضعفه ظاهر اقول

لانك قد عرفت ان من الشرطية علم قطعا وههنا كذلك ولهذا قال المصنف رحمه الله
تعالى بطريق التفريع فان من قال من شاء وايضا التسليم المذكور يبطل لان عموم
العتق يستلزم عموم من فيكون من موصوفا بالسبب وان لم يكن موصوفا
بالفعل قال ويمكن الجواب بان تعليق المشية اقول فيه بحث لان تعليق المشية
بكل على الانفراد لما كان امرا باطنا لا اطلاع عليه كان ينبغي ان يجعل الاظهار
الترتيب دليلا عليه كما جعل الاخبار عن المحبة دليلا عليها فيعتق من سوى
اخرهم بلا احتياج الى ما ذكره قال فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض
اقول لاتفاق النحاة رحمهم الله تعالى على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق بين قوله
تعالى يغفر لكم من ذنوبكم وبين قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا لا يبعد
ان يغفر جميع الذنوب لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام و
خطاب الجميع لهذه الامة ولم يذهب احد الى ان البعضية لا تنافي الكلية
وفيه بحث اذ الفاضل الرضي رحمه الله تعالى صرح بعدم المنافاة بينهما حيث
قال ولو كان ايضا خطابا الى امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا ينافي
كلها بل عدم غفران بعضها ينافي غفران كلها قال وههنا نظر وهو
ان البعضية اقول قال بعض الافاضل رحمهم الله تعالى هذا النظر لا يرد
على مراد المصنف رحمه الله تعالى فانه قال التبعيض متيقن يعني ان تعلق الحكم
بما صدق عليه البعض متيقن على تقديري التبعيض والبيان فلم يدع ان
التبعيض الذي هو مفهوم لفظ من متيقن يدل على ذلك انه قال فارادة
البعض متيقنة وارادة الكل محتملة وانه وقع في بعض النسخ هكذا اي البعض
متيقن انه اخذ القدر المشترك بين التبعيض والبيان وحكم به لانه متيقن
اقول الرد مردود لان تفسير التبعيض بتعلق الحكم بما صدق عليه الحكم
فاسد لان الضمير في قول المصنف رحمه الله تعالى ولانه راجع الى التبعيض الذي هو
مدلول من لانه المذكور سابقا فيفسد قوله فلم يدع ان التبعيض الذي هو
مفهوم لفظ من متيقن يؤيد النظر قوله فوجب رعاية العموم التبعيض وقوله لكن
فتثبت الكل مجتمعا فيه فبطل التبعيض فان ثبوت الكل مجتمعا لا يستلزم بطلان

بطلان التبعيض بالتفسير الذي ذكره بل بطلان التبعيض الذي هو
مدلول من فلا عبرة للنسخ المخالف للسياق والسباق والصحيح انه يستدل
على دفع النظر بعبارة فيها النظر ولو سلم ان بعض النسخ بل جميعها كذلك
ومراده مطلق البعضية فغير صحيح لان اصل المقصود حمل من على التبعيض
ظاهر ان ثبوت العام لا يستلزم ثبوت الخاص فليتامل قال هكذا
وقعت العبارة في بعض النسخ وفي بعضها اقول لان قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل
شيء والاول لم يقع في القرآن بل الواقع في موضع وخلق كل شيء وفي
آخر الله خالق كل شيء قال وذلك لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته
الى الداخل ثانيا اقول يريد بيان وجه تقييد التخلف الواقع في عبارة المصنف رحمه
الله تعالى مطلقا بتقدير دخوله فان اولية الاول انما هي بالنسبة الى الثاني
فاذا تخلف الكل ولم يوجد دخل ثانيا لم يوجد الاول ايضا فلا بد من
تقييد التخلف بكونه مقدر الدخول بعد الفتح قال لم يكن لهم اقول اي
لم يكن لكل منهم ولا لمجموعهم نفل واحد قال لانه ليس عموم من على سبيل
الانفراد بل عموم الجنس اقول يعني ان العموم من ليس كعموم كل حتى يكون
على سبيل الانفراد بان يعتبر كل واحد كانه ليس معه غيره ويستحق
النفل التام في صورة الدخول مجتمعا بعد التقييد باولا بل عمومه عموم
الجنس وهو ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا
عنه كما سبق في اول الفصل فاذا قيد بالاولية تعين ان يراد به فرد دخل
اولا لانه محكم في الافراد بما وحمل المحتمل على المحكم لازم فلا يستحق
المجموع نفلا وههنا اي في المثال المذكور لم يتحقق احد دخل اولا لان
المفروض ان الداخل عشرة فلا يستحق واحد منهم نفلا فبطل ما قيل انه
مخالف لما مر في اول الفصل ان العموم من دخل هذا الحصن اولا عموم
على سبيل البدل وقد مر ان مراد الفاضل رحمه الله تعالى العموم على سبيل البدل
بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد اخر
لان ما سبق كان في بيان معنى دخل اولا وما ذكر ههنا في بيان معنى دخل

بلا تقييد باولا فلنتأمل قال ومما يجب التنبيه له ان اولا ههنا ظرف اقول
يريد بيان وجه كونه منونا مع كونه في صورة افعل التفضيل الممنوع عن
دخول التنوين فيه بانه ظرف بمعنى قبل ولم يعتبر فيه كونه من اوصاف الداخلين
حتى يكون غير منصرف فلما ورد عليه ان كونه ظرفا ينافي قولهم ان الاول
اسم للفرد السابق رده بقوله وكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد
السابق الداخل اولا وانما قال لعدم انحصار الاولية في الداخل لتحققه
في قولنا من جاءني اولا ونحو ذلك فظهر مما قيدنا ضعف ما قيل لا حاجة الى هذا التقييد
لان الداخل اولا يصدق عليه انه اول الداخلين فيصير بهذا الاعتبار من اوصاف
الداخلين قال تحرير محل النزاع على ما صرح به في كتب الشافعية رحمهم الله تعالى
اقول ذكر الشافعية رحمهم الله تعالى مسئلتين الاولى ان الفعل المثبت لا
عموم له وذكروا له صورا احديها انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوي
مثلا انه عليه الصلوة والسلام صلى داخل الكعبة لم تعم صلوة الفرض والنفل
فلا يتعين الا بدليل ثانيها عمومه للامة ولا بد له عليه ايضا الثانية ان
الصحابي رضي الله تعالى عنهم اذا حكى حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن
بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار حيث يعم الغرر والجار بصيغته وهو حكاية حال
فيحمل على العموم والمصنف رحمه الله تعالى اورد الشق الاول من المسئلة الاولى ولما كانت
الثانية مشتبهة بها اوردها بطريق الاشكال واجاب عنه بالمنع والتسليم
تقرير الاشكال ان ما روي انه عليه الصلوة والسلام قضى بالشفعة ونحوه عام
مع انه حكاية الفعل لان القضاء فعل اللسان وتقرير الجواب انا لا نسلم انه حكاية
الفعل بل حكاية القول فان المراد بالفعل المثبت الذي لا عموم له فعل الجوارح ؟
ولو سلم انه حكاية الفعل باعتبار تعميمه لفعل اللسان والاركان فالعموم لم يستفد
من الفعل المحكي الذي كلامنا فيه بل من الموصوف المقارن له ولا كلام فيه اذا
عرفت هذا ظهر لك اندفاع الانظار اما الاول فلان الاخبار بانه حكم بالشفعة
للجار ليس من حكاية الفعل بل حكاية القول وقد عرفت انهما مسئلتان و
اما الثاني فلما عرفت ان حكاية الصحابي رضي الله تعالى عنهم بلفظ العام

العام انما هي في المسئلة الثانية والعموم ثابت فيها وكلامنا في الاولى ولا عموم فيها فعموم
لفظ الجار ههنا بالمقصود واما الثالث فلان حصر بمنزلة وذلك القول صحيح بعد ذكر
التسليم لا لو فرع حكم بصيغة العموم ونقل الراوي اياه كذلك بل يفهم بطريق
من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي عليه الصلوة والسلام بحضرة من الراوي مرارا
كثيرا بالشفعة لكونه جارا من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما راى ترتب الحكم
على الوصف الدال على العلية اخذ العموم ونقله او يقضي بحضرة لجار لا بخصوصه
وقد كان يسمع منه عليه السلام قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واخذ العموم
ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها قال والله اعلم بحقيقة الحال اقول
قيل يحتمل امورا ثلثة الاول التتميم كما هو العادة في اخر الابحاث الثاني توجيه
الكلام السابق وتحقيقه يعني ان مدلول الحال امر مبطن فلا يطلع عليه الا
بخلاف المقال الثالث تضعيف الكلام السابق بناء على ما اشتهر ان لسان الحال
افصح من لسان المقال قال برضاعه اقول قال ابن الاثير رحمه الله تعالى
في النهاية هي بئر معروفة في المدينة والمحفوظ ضم الباء واجاز بعضهم كسرها
وحكى بعضهم بالصاد المهملة قال لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد اقول
ضرورة تساوي نسبة العام الى جميع افراده فكما جاز اخراج غير ما ورد لاجله
العام بالرأي فكذا اخراج ما لاجله ورد حتى يجوز في الامثلة المذكورة الحكم
بعدم طهورية بئر بضاعة وطهارة اهاب الشاة وبطلانه قطعي ومتفق عليه
قال وفيه نظر اذ لا يخفى ان الحمل على هذا المعنى بعيد اقول
اي حمل المطلق على المقيد على معنى تقييده بقيد ما بعيد بل المتبادر منه
اعتبار قيد النص المقيد في النص المطلق قال وسيجيء ان يراد الاشكال
المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد اقول اشارة الى قوله في اخر هذا
البحث مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق
بالقياس قال ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد
اقول يعني ان هذا المثال من قبيل العام المصطلح مع الخاص بالنسبة
اليه لا مما نحن فيه وانت خبير بان هذا ايراد ايضا على التمثيل السابق نحو

عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فان
قيل قد سبق ان النكرة المثبتة لم تستعمل الا فيما وضعت له بالخصوص وهو
الفرد المنتشر والنكرة المضاف اليها انما استفادت العموم من كل فيكونان
مطلقين والمطلق من اقسام الخاص فلم لا يجوز ان يكون عمومهما بهذا
بهذا الاعتبار قلنا قد سبق ايضا ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يكون عاما
وخاصا بحيثيتين فلما اعتبر العموم النكرتين لم يجز اعتبار خصوصهما بل
الجواب انهما من قبيل التنظير من غير الباب لا التمثيل والمقصود من
ايرادها التنبيه على ان تقييد العام بامر موافق غير مستقل كالصفة ونحوها
لما لم يكن مخصصا كان في حكم تقييد المطلق بل المثال بهذا القسم اعني المطلق
والمقيد المنفيين لا تصدق ولا تفتق كافرة فانك ستعرف في بحث المقتضى ان
مثل هذا التنزيه عام قال وان فق رحمه الله تعالى انما يشترط التتابع اقول
قال في الكافي لا يلزم ان المطلق يحمل على المقيد عنده وان وردا في
حادثتين كما في رقبة كفارة القتل وسائر الكفارات لانه انما يصار اليه
اذا كان المقيد نوعا واحدا اما اذا كان المقيد نوعين فلا للتعارض
وههنا كذلك لان صوم كفارة الظهار والقتل مقيد بالتتابع وصوم
المتعة مقيد بالتفريق قال اذا كان القيد في الاشتغال به توجيه ذلك
اقول لان مقدمة الشيء من حيث هي مقدمة حكمه اذا اوجب امرا
فايجاب ذلك الشيء اياه بطريق الاولى قال على ان المفهوم من الاية
ان موجب الماء اقول يعني لا نم انما تدل على ما ذكر بل مدلولها ان موجب
الماء تلك القيود والتقييد بها لا يتوهم خبر القول ان تبدلكم وضمير تبد
راجع الى الاشياء المنهي عن سوالها وما هي الا القيود والتقييد بها واما
قوله والاشياء المسؤول عنها فباعتبار تعلق السوال بها اما بالفرض والتقدير
او باعتبار النهي قال ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الاية
اقول واما ضعفه فلانا لا نم دلالة النص على النهي عن السوال عن المسكوت
عنه مطلقا بل مدلوله النهي عن سوال اشياء يوجب اظهارها المساءة وهو

وهو اخص من ذلك واما ضعف الاستدلال به في هذا المطلوب فلان السوال
عن تلك الاشياء الذي فهم من الاية ليس تقييد المطلوب الذي هو المط
ولا لازما له ليكون النهي عنه مستلزما للنهي اذ رب تقييد ليس فيه مساءة
بل خلاص عنها قال فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون اقول اقتباس
لطيف دال على المعارضة كانه قال الاية المذكورة وان دلت على ما ذكرتم فعندنا
اية اخرى تدل على ما ذكرنا ورمز الى ان فقهاء رحمهم الله تعالى اهل الذكر
فعلى الحنفية رحمهم الله تعالى ان يسألوهم عن هذه المسألة قال وبالجملة
اقول اي عدم الحمل اولى من ابطال حكم الاطلاق وهذا مربوط بقوله
وفي الحمل على المقيد ابطال الامر الثاني وان كان له نوع تعلق بما اتصل
به قال هذا ولكن للخصم ان يقول المعدى هو وجوب القيد اقول
فيه بحث لان وجوب ليس بمصرح به في المنصوص وليس ذلك لافادة
المقيد النفي لوجوب الشرعي بل هو عندنا عدم اصلي كما مر تقريره ولانه
النص المطلق على عدم وجوب القيد مكابرة محضة واذا لم يكن المعدى
هو الوجوب بل القيد فقط لا يندفع ما قاله فخر الاسلام رحمه الله تعالى
انه على تقدير صحة هذه التعدية لا لانه انما يندفع اذا كان المعدى هو
الوجوب واذا لا فلا بل يندفع عنه اشكال صعب وهو ان التعدية
اذا صحت لم يبق النص على اطلاقه بل يتقيد بقيد يفيده القياس فلا يجتمع
فيها نصان مطلق ومقيد تقديرا وذكرا لانه انما يتوجه اذا كان المعدى
وجوب القيد كما صح تقييده اه وليس فليس واما قوله على انا نقول الخ
اه فالظاهر انه جواب بان لا يقال وتقريره ان النص المطلق لو دل
على عدم وجوب القيد لما صح تقييده في صورة الاتفاق وفيه بحث
لان تقييده فيها لامر من ترجيح المقيد بعد التعارض فلا يلزم منه
الحمل فيما لا تعارض فيه فتدبر قال واليه مال صاحب الهداية نور الله
تعالى روحه الشريف في باب الوصية اقول حيث قال في اخر باب الوصية
للاقارب وغيرهم لنا ان الجهة مختلفة احدهما مولى النعمة والاخر منعم

فصار مشتركا فلا ينتظمها لفظ واحد في موضع الاثبات **قال** بخلاف صيغة افعل
على قصد الامر والتهديد **اقول** فان الامر يقتضي الطلب والتهديد يقتضي عدمه
فبينهما تناف وكذا الوجوب يقتضي عدم جواز الترك والاباحة تقتضي جوازه
قال وعن الشافعي رحمه الله تعالى انه ظاهر في المعنيين الخ **اقول** الفرق بينه
وبين ما قيل انه حقيقة ان من يقول بانه حقيقة لا يجعل اللفظ ظاهرا
في المعنيين كما قال الشافعي رحمه الله تعالى بل يجعل مجموع المعنيين كواحد منهما
لا ترجح لهما عليه **قال** اه لا يجوز ان يكون موضوعا **اقول** اي بوضع ثالث
اذ لا يجوز **قال** المص رحمه الله تعالى لان الواضع لم يضعه للمجموع **اقول**
فان قيل هو مصادرة على المط قلنا معناه لظهور ان الواضع لم يضعه للمجموع
وقوله والا لم يصح تنبيه على الاستدلال **قال** قال المص رحمه الله تعالى ومن عرف سبب
وقوع الاشتراك ولا اجوز العموم فكانه قال ومن غفل عما حققناه من سبب
وقوع الاشتراك وهو تعدد الوضع المستلزم لامتناع الاجتماع بين المعنيين
خفي عليه امتناع العموم فيجب ان يكون اشارة الى ما صرح به اولا فيصح قول
الشارح التحرير رحمه الله تعالى واليه اشار بقوله ومن عرف اه ونفس ما نقل
قد صرح بذلك حيث قال وكل وضع يوجب الحكم فوجب ان يكون قوله ومن
عرف اشارة الى شيء آخر **قال** وهذه مغلطة منشاها اشتراك لفظ التخصيص
اقول يعني ان الباء في تخصيص الشيء بالشيء تارة تدخل على المقصور عليه فيكون
المعنى قصر التخصيص به كما في المثال الاول واخرى على المقصور فيكون المعنى
قصر المخصص به على المخصص كما في الامثلة الثلثة الباقية فان معنى الاول
قصر العبادة عليك ومعنى الثاني قصر المسند على المسند اليه ومعنى الثالث قصر
الذكر عليه واليه اشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله اي ذكرته وحده فانه يفيد
معنى القصر بلا مرية وانما عبر عن المعنى الاخير للقصر بقوله جعل المخصص منفردا
من بين الاشياء الخ اشارة الى انه انما يستفاد من تلك العبارة بطريق
اللزوم فان مرجع التخصيص الى ملاحظة معنى الافراد والتمييز كانه قيل
في اياك نعبد نعبدك ونفردك من بين المعبودين بالعبادة فيكون العبادة

مطلب دخول الباء على المقصور تارة وعلى المقصور عليه اخرى

مقصودة

مقصورة عليه تعالى قال الفاضل الشريف قدس سره في تحقيق قول الشارح رحمه الله
تعالى التحرير على طريق خصصت فلانا بالذكر تخصيص شيء بآخر في قوة تمييز الآخر
فاما ان يجعل التخصيص مجازا عن التمييز مشهورا في العرف حتى صار كانه
حقيقة فيه واما ان يجعل من باب التضمين بشهادة المعنى فيلاحظ المعنيان
معا فيكون الباء المذكورة صلة للمضمن ويقدر للمضمن فيه اخرى فيقال في نخصك
بالعبادة مثلا نميزك مخصصا اياها بك فظهر ان الامثلة الثلثة من واد واحد
والحمد لله قد نقل عنه هاهنا الاعتراض على الشارح رحمه الله تعالى بان المستفاد
من اياك نعبد هو التخصيص بمعنى قصر العبادة عليه تعالى ومن ضمير الفصل
قصر المسند على المسند اليه الا ان التعبير عن ذلك يوهم عكسه فيحتاج الى تاويل
يؤدي الى المقصود فليسا من قبيل خصصت فلانا بالذكر ويعلم من هذا
ان ما نسب اليه من الحواشي ليس له ثم ان حاصل اعتراض الشارح على
المص رحمهما الله تعالى انه جعل تخصيص اللفظ بالمعنى بمعنى قصر اللفظ على
المعنى بحيث لا يتجاوزه الى معنى آخر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون بمعنى قصر المعنى
على اللفظ بحيث لا يتجاوزه الى لفظ آخر فلا ينافي ارادة المعنيين من لفظ واحد
كما هو رأي الشافعي رحمه الله تعالى فله ان يختار انه موضوع لكل واحد منهما
من المعنيين مطلقا ويندفع الغنا المذكور بما ذكر في الشرح فان قيل يرد على
كلام المص رحمه الله تعالى انه يقتضي ان لا يقع المشترك اصلا فضلا عن عمومه
لتناف بينه وبين التخصيص وعلى كلام الشارح رحمه الله تعالى انه يقتضي ان لا
يقع المترادف لتناف بينهما ايضا قلنا يعتبر في كل من المشترك والمترادف حقيقة
خصوص الوضع بالنظر الى خصوص المعنى واللفظ فلا يبقى اشكال **قال**
والاوجه ان يقال **اقول** اي في بيان لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز **قال**
يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المص رحمه الله تعالى **اقول** يريد به قوله
واورد عليه انه اذا اريد به المجموع **قال** المص رحمه الله تعالى اما الحقيقي
فهو الدعاء **اقول** يكن لفظ على الواقع صل للصلوة عليه على انه قوم حكم
للدعاء **قال** وهذا جواب حسن لو لم يتعرض فيه اه **اقول** لانه اذا تعرض

لم يرد الاعتراض المذكور بقوله وفيه نظر لان ركاكة الكلام آه واذا اكتفى
بالمنع المذكور سلم عن الاعتراض ولوجب على الخصم اثبات المقدمة الممنوعة
وفيه من العسر ما لا يخفى قال فيه بحث لانه ان اراد بالانقياد اقول الجواب
ان المراد مطلق الاطاعة في كل مادة بما يناسبها ففي العقلاء بامر التكليف
وفي غيرهم بحكم التكوين والتسخير كما ذكر المص رحمه الله تعالى بقوله ما ذكرنا قوله تعالى
ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة الى قوله وان منها لما يهبط من خشية الله
فانه تعالى ذم الكافرين بعدم انقيادهم لما يليق بحالهم من امر التكليف
ورجح عليهم الحجر بانقياده لما يليق بحاله من التكوين قال صاحب الكشاف
رحمه الله تعالى الخشية مجاز عن الانقياد لامر الله تعالى وانها يمتنع مما لا يريد منها
وقلوب هؤلاء لا تنقاد ولا تفعل ما امرت به قال لان حقيقة السجود وضع
الجبهة اقول فيه بحث لان حقيقة السجود ليس وضع الجبهة بل الخضوع مطلقا
واما وضع الجبهة بل الخضوع مطلقا على الارض فلما في الخضوع اعظم منه ثم ما كان
في وضع ناصية الراس معنى الخضوع بخلاف وضع سائر جوانبه سمي سجودا
دون وضع سائرها واما ما قيل وضع الجبهة معناه واما اللغوي فوضع
الرأس مطلقا كما ذكر في مجمل اللغة ففي ظهور بطلانه بما ذكرنا افتراء على مجمل
اللغة لان المذكور فيه سجد اذا تطامن وكل ما ذل فقد سجد قال فيها بها نظر
لان الحكم باستحالته اقول مبنى النظر كون السجود لغة بمعنى وضع الجبهة اذ لا جبهة
لشيء مما ذكر وقد عرفت ما فيه بخلاف ما اذا اريد به وضع الرأس لان للجبال
والشجر والدواب رؤسا كما لمن في السموات والارض نعم يرد النظر بالنظر الى
بعض المذكورات كالشمس والقمر والنجوم وان كان السجود بمعنى وضع الرأس ايضا
ويمكن دفعه بالحمل على التغليب فتدبر قال فاللفظ مستعمل استعمالا صحيحا جاريا
على القانون اقول كانه اشارة الى رد ما ذكر الآمدي في الاحكام والامام
الرازي رحمهما الله تعالى في المحصول اما الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لان
المراد بالوضع وضع اللغة او الشرع او العرف وذلك لان الوضع العلمي من
الاوضاع المعتبرة بل اقواها لانه وضع شخصي تعين فيه الموضوع والموضوع له فكيف

فكيف لا يكون استعماله في الشخص حقيقة وفي غيره لعلاقة مجازا على ان الظاهر
انه مندرج تحت الوضع العرفي لان اهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه
بينهم كان بحيث فعلوه وفاقا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال في حواشي
شرح المختصر وقد صرح الآمدي رحمه الله تعالى في الاحكام بان الحقيقة والمجاز
يشتركان في امتناع اتصاف اسماء الاعلام بهما كزيد وعمرو ولعله اراد الحقيقة
والمجاز اللغويين على ما يشعر به احتجاجه والا فهو مشكل قال اما حقيقة
او مجاز اقول اراد بالحقيقة مطلق الحقيقة المتناول للحقيقة المطلقة
والمرتجل والمنقول واراد بها في قوله فحقيقة الحقيقة المطلقة حيث عد
المرتجل والمنقول في مقابلته قال فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له
في الجملة اقول الفاء الثانية تدل على ان السؤال ناش عما قبله وهو قوله فانه
اولى بالاعتبار وحاصله ان الوضع الاول اذا كان اولى بالاعتبار كان
الاولى عد المنقول من المستعمل في غير ما وضع له وحاصل الجواب ان الاول
كان ذلك لكن المنقول لما كان حقيقة من وجه مجازا من وجه ومفتقرا الى
زيادة بيان آخر حكم بخلاف المرتجل فانه اذا استعمل في كل من المعنيين يكون
حقيقة اما الاول فظ واما الثاني فلوجود الوضع وانتفاء العلاقة ولم يفتقر
الى زيادة بيان فلا جرم قسم المستعمل في غير ما وضع له اليه والى المجاز قال بخلاف
المرتجل فانه يكون فيه بجزئه النقل والتعيين اقول يعني ان التسمية بالمرتجل
لا يحتاج الى الاستعمال كالمشترك اذ يكون فيه تعدد الاوضاع بخلاف الحقيقة
والمجاز قال ولا يشترط في الحقيقة ان يكون موضوعة لذلك المعنى في جميع
الاوضاع اقول يعني لا يجب ان يستعمل كل صاحب وضع في ذلك المعنى
حتى لو كانت كذلك كانت حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء
ونحوهما فان اهل اللغة والشرع والعرف والاصطلاح قد اتفقوا على
ذلك وهذا ظاهر لا يستر وهو وف لا ينكر وليس معناه ان يضعها كل واحد
من اهل الاوضاع لذلك فانه لا يصدر عن مميز فظهر ان ما قيل هذا الكلام
سخيف فان اجتماع الاوضاع منتف بل مما يستحيل عادة لخلو الاوضاع

المتأخرة عن الفائدة كلام سخيف قال قلنا لفظ المجاز يطلق عليه وعلى ما
نحن بصدده بطريق الاشتراك والتشابه اه اقول يرد عليه ان الاصوليين رحمهم
الله تعالى بعد ان عرفوا المجاز بالزيادة والنقصان ولم يذكروا ان المجاز عندهم
معنى اخر كما ذكره صاحب المفتاح رحمه الله تعالى ونسبه الى السلف رحمهم الله تعالى
وزعم ان الاولى ان يعد ملحقا بالمجاز فالمفهوم من كلامهم ان القرينة مثلا مستعملة
في اصلها مجازا ولم يريدوا بقولهم ان الاهل محذوف هناك مقدر في نظم الكلام فان
الاضمار يقابل المجاز عندهم بل ارادوا ان اصل الكلام ان يقال اسأل اهل
القرية فلما حذف الاهل استعمل القرية مجازا اي مجاز بالمعنى المتفاوت
بسبب النقصان وكذلك قوله كمثله مستعمل في معنى المثل مجازا وسبب هذا المجاز
هذه الزيادة اذ لو قيل ليس مثله شئ لم يكن هناك مجاز فتدبر قال يعني ان
التصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة والمجاز اقول يعني ان المرتجل و
المنقول من اقسامها قال واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح
بواسطة غرابة اللفظ اقول هذا المخالف لما في التقسيم الثالث ان المجمل ما خفي
المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك
لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع قال وانتفاء
من ان الاستتار والاشكال بسبب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين اقول
لعل القائل صاحب الكشف رحمه الله تعالى وهو انما اعتبر الاستعمال ليتحقق ما اعتبر
في المقسم وهو وجود استعمال ذلك النظم في القسمين الاخيرين اعني الصريح والكناية
كما تحقق في الاولين اعني الحقيقة والمجاز وان الشارح رحمه الله تعالى توهم انه
ذكره للاحتراز فحمله على التكلف وهو مردود ومنشأه عدم الالتفات لان
صاحب الكشف رحمه الله تعالى جعل فائدة ذلك القيد الاحتراز المذكور ولكنه يدل
على وجود القيد باشتراط اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام حيث قال ثم لا بد
من القيد المذكور ايضا بمعنى الاستعمال عند من قال باشتراط في الصريح بان يقال
هو ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستتار بالاستعمال بان يستعملوه قاصدين
من الاستتار فانه مقصود عندهم لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في

مطلب

في اللغة كما ان الانكشاف يحصل في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة
وعند من لم يقل باشتراط في الصريح لا يشترط هذا فيدخل فيه المشترك والمشكل
وامثالهما وعليه يدل كلام القاضي الامام رحمه الله تعالى فانه قال كل كلام
يحتمل وجوها يسمى كناية ولهذا سمي المجاز قبل ان يصير متعارفا كناية
لاحتمال الحقيقة وغيرها الا ان الصحيح هو الاول لما ذكرنا من اشتراط
اشتراك مورد التقسيم بين الاقسام ولا يحصل الا باشتراط هذا القيد قال
بل وان استحال المعنى الحقيقي الى قوله وميل صاحب الكشف رحمه الله تعالى
الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي اقول ذكر المحققون كلام الكشاف
رحمهم الله تعالى ان استعمال بسط اليد في الجود بالنظر الى من جاز ان يكون
له يد سواء وجدت وصحت او شلت او قطعت او فقدت لنقصان في
الخلقة كناية محضة لجواز ارادة المعنى الاصلي في الجملة وبالنظر الى من تنزه
عن اليد كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان مجاز متفرع على الكناية لامتناع تلك
الارادة فقد استعمل بطريق الكناية هناك كثيرا حتى صار بحيث يفهم منه الجود
من غير ان تتصور يد او بسط ثم استعمل هنا هنا مجازا في المعنى الجود وفسر على
ذلك نظائره في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى ولا ينظر اليهم فان
الاستواء على العرش اي الجلوس عليه فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك
وفيمن لا يجوز عليه متفرع عليها وعدم النظر ممن يجوز منه النظر كناية محضة
عن عدم الاعتداد وفيمن لا يجوز مجاز كذلك فتدبر قال ثم في كلامه نظر من
وجهين الاول قوله والا كان اسمي افراد الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة
فيه لا يقال مراده ان المعنى الحقيقي اذا حصل للمسمى في زمان اعتبار الحكم
لم يكن مجازا من هذه الجهة فيكون حقيقة لان اللفظ المستعمل الا في غيرها
لانا نقول عدم كونه مجازا من هذه الجهة لا يقتضي كونه حقيقة لجواز ان يكون
مجازا من جهة اخرى كما في حقيقة نعم لو قال لم يكن مجاز الامكن توجيهه كما لا يخفى
ومنشأ الثاني قوله وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق
ويمكن دفعه اولا بان مراد المص رحمه الله تعالى بقوله ان حصل له بالفعل في

المجاز

باعتبار ما يؤول ان كان من شانه الحصول بالفعل حقيقة ليس بشرط وثانيا
ان ما ذكر ليس بمجاز باعتبار ما يؤول عند المص رحمه الله تعالى بل مجاز بالقوة
فانه لما قال فاريقت لم يبق فرق بينه وبين اطلاق السكر على خمر اريقت اللهم
الا ان يفرق بين الاطلاق قبل الارادة وبين الاطلاق بعدها قال فان قلت
فالاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين او شكل لهما فكيف حصل
الجامع في الوصفية اقول ان قيل لم يصرح المص رحمه الله تعالى بانحصار الجامع في الوصفية
فمن اين اخذه الشارح رحمه الله النحرير قلنا من قوله وشرطها ان يكون الوصف بينا
فان اشتراط البينة ليس الا في الجامع كما تقرر في موضعه فتقرير السؤال ان المفهوم من عبارة
المص رحمه الله تعالى حصر الجامع في الوصفية مع ان الاستعارة قد يكون باعتبار جامع
داخل في الطرفين كما في الاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين كما في
استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها
ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في
الارض امما والجامع ازالة الاجتماع الداخلة في مفهومها او شكل لهما الطرفين
كما في استعارة الانسان للصورة المنقوشة على الجدار وتقرير الجواب ان المص رحمه الله
تعالى لم يحصر الجامع في الوصفية بل جعل اللازم وهو ما حصل له الجامع كما في
فيما ذكرنا وصفا للملزوم وهو التقطيع وهذا لا ينافي كون الجامع وهو ازالة
الاجتماع جزءا من الطرفين وكذا الصورة وصف للانسان مشترك بينه وبين
المنقوشة وهو لا ينافي كون الجامع شكلا لهما على ان الشكل داخل في
الوصف لما قال الشارح رحمه الله تعالى في حواشي شرح المختصر اعلم ان الصفة الظاهرة
المشترك فيها اعم من المحسوس والمعقول كما في استعارة الورد للخد والاستفادة
الاسد للشجاع ويندرج فيه الشكل فلا يصح جعل الاشتراك في الشكل قسما على حدة وتقرير
السؤال الثاني ان ما ذكرته يقتضي ان يكون اللازم في مثل رايت في الحمام اسدا هو الرجل
الشجاع مع انه ليس وصفا للاسد وانما اطلق على الرجل باعتبار انه فرد
من الشجاع فتوجه البحث بان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا
ان كان المذكور في السؤال لزم ما ذكر فيه وان كان المذكور في الجواب لزم

لزم امران الاول ان لا يكون المجاز باعتبار اطلاق المشبه به على المشبه
لان المشبه بالاسد هو الرجل الشجاع لا الشجاع مطلقا الثاني انه لا يصح
ما ذكر ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان معنى الاسد
حاصل للشجاع في الجملة وجوابه ان اللفظ يستعمل في اللازم من حيث
انه لازم بل في فرد منه بمقتضى القرينة وهو الرجل الشجاع وان فهم اللازم
من اللفظ المستعمل لكونه صفة مشتركة ظاهرة في المعنى الحقيقي تقتضي ذكر الملزوم
وارادة فرد من افراده وهذا ما قال الشارح رحمه الله تعالى في حواشي شرح
المختصر ان الصفة المشتركة يجب ان يكون ظاهرة في المعنى الموضوع له لينتقل
الذهن منه اليها فيفهم للمعنى الاخر اعني غير الموضوع له باعتبار ثبوت
تلك الصفة له ولا يخفى ان مجرد ثبوتها لا يوجب الفهم لكونها مشتركة بل لا بد
من قرينة خصوص مثلا اذا اطلقنا الاسد منتقلا منه الى الشجاع لكن لا يفهم
منه الانسان الشجاع الا بقرينة مثل في الحمام مثلا فاذا كان المستعمل فيه
الرجل الشجاع لم يلزم الامران المذكوران فليتأمل قال واذا عرفت ان
مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم اقول ان قيل لم يعرف هذا
في الانواع الثلثة الاول بل فيما سواها لانه قال بعد ذكرها فلا بد ان يراد
معنى لازم للمعناه الوضعي اه قلنا عرف اللزوم في تلك الانواع ايضا وعدم
التصريح به لغاية ظهوره فان المعنى الحقيقي اذا حصل للجسم بالفعل او بالقوة
واعتبر هذا حال التجوز لم يبق اشتباه في اللزوم بخلاف ما اذا لم يحصل
اصلا فانه محتاج الى البيان قال بل انه يكون اللازم بحيث يحصل
عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة اقول يعني ان يكون اللازم متاخرا
في القصد والاعتبار حتى كانه يحصل عند حصول الملزوم في الذهن ولا يعتبر
حصوله فيه قبل الملزوم وان كان في الواقع كذلك قال لانا نقول انما يلزم
ذلك لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء اقول فيه بحث لانه يقتضي احتياج
العلة التامة الى المعلول لانه لازم لها بذلك المعنى اللهم الا ان يراد باللازم
الخارج المحمول مع امتناع الانفكاك قال وهذا المعنى مما لم يعتبر في العقد



المخصوص اقول اى الازدواج مع احتمال ان يكون مع الملك وبدونه قال
وفيه نظر اقول وجهه انا لا نسلم ان هذا المعنى الكلي غير معتبر في العقد
غايته ان يعتبر معه شئ آخر ولا ضرورة فيه فان الطبيعة الكلية معتبرة
في كل جزئي قال وهيهنا ليس كذلك اقول يعني ان السببية والمسببية ليست
من اثبات القوة الذي هو معنى حقيقي للاعتاق وبين ازالة ملك المتعة
التي هي معنى مجازي للاعتاق بل بين الغرض من معناه الحقيقي الذي
هو ازالة ملك الرقبة وبين معناه المجازي فيرتبط به الجواب قال لانهما
لفظان منقولان عن المعنى اللغوي فالواجب رعايته اقول فيه بحث لانه
جوز في المجاز المرسل قيام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه حيث قال في
جواب السؤال السابق ان الغرض من المعنى الحقيقي قد يقام مقامه ويجعل
كانه نفس الموضوع له واوجب هيهنا رعاية المعنى الحقيقي في الاستعارة وهو
تحكم يجب والا فلا بد من بيان سبب التخصيص قال على انا لا نسلم ان
الاعتاق منقول الى ازالة الملك لم لا يجوز ان يكون حقيقة لغوية اقول
يعني انا لا نسلم انه منقول الى ازالة الملك ان يكون حقيقة لغوية فيها دون
اثبات القوة الشرعية كما عرفت اذ انما يعرفه الافراد من الفقهاء رحمهم الله
تعالى ولانه لو كان حقيقة فيه ايضا لكان مشتركا وهو خلاف الاصل
فتدبر قال يعني لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب في
الاستعارة اقول هذا التعليل مع كونه فاسدا في نفسه كما يظهر عن قريب
غير موافق لمراد المص رحمه الله تعالى فان مراده ان ازالة الملك لما كانت
اقوى من ازالة القيد لم تصح استعارة الثانية للاولى لان الطرفين اذا
كان قويا تتعين استعارته للطرف الضعيف ولا يجوز العكس بخلاف ما
اذا كانت الاستعارة مبنية على التشابه فانها تجوز من الطرفين كما
سيأتي ان شاء الله تعالى قال المص رحمه الله تعالى واعلم ان هذا
الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق اقول لان
هذا الايراد انما يبطل اذا تعين وجه تعلق معنى الاعتاق بالبحث و

وليس فليس قال وللخصم ان يمنع ذلك بناء اقول يعني ان يقول اولا لا نسلم
ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد كيف وقد بقي لمملكه اثر هو حق الولاء
ولا يبقى لقيد النكاح اصلا وكان قوله لا يبقى اشارة الى ان لقيد النكاح ايضا
اثر لكنه لا يبقى بل ينقضي بانقضاء العدة كجواز الرجعة في الرجعي ووجوب
النفقة وعدم جواز نكاحها لغيره ونحو ذلك وههنا بحث اما اولا فلان
قوة الزوال انما هي بحسب قوة المزال ولا عبرة ببقاء الاثر واما ثانيا فظاهر
ان ملك الرقبة اقوى من ملك المتعة لانه يستتبعه بلا عكس فيكون زوال الاول
اقوى من زوال الثاني بلا مرية واما ثالثا فلان المص رحمه الله تعالى قائل بكون
المراد باللزوم التبعية لكنه ينكر وجوده ايضا ههنا لظهور ان زوال ملك الرقبة
لا يستتبع زوال ملك المتعة بل الامر بالعكس قال وللقائل ان يقول لعل يكون الاستعارة
مبنية على التشابه اقول فيه بحث لانه انما يرد على توجيه كلام المص رحمه الله تعالى
لا على مراد المص رحمه الله تعالى اذ معنى عبارته كما يدل عليه السياق والسباق
ان الاستعارة فيما اقوى احد الطرفين لا تجري الا من طرف واحد وحينئذ
لا يتوجه الاشكال قال فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء واما
اذا كان فيه ماء فاريق الخ اقول اى اريق عقيب اليمين بلا تراخ كما يدل عليه الفاء
ولذا قال المص رحمه الله تعالى في شرح الوقاية فان لم يذكر اليوم فالبر انما يجب
اذا فرغ من التكلم لكن موسعا اى بحيث يسع وقت الفراغ شرب الماء حتى
لو لم يسع يحنث بان صب الماء عقيب اليمين قال وفيه نظر اقول وجهه
انا لا نسلم انه اسبق الى الفهم عند تقدره اذ ربما يسبق اليها الشفعة كما يشهد
العرف قال فان قيل فيجب ثبوت الحرمة اقول يعني اذا اعتبر السبق الى الفهم وجب
ان يثبت الحرمة ههنا لانها اسبق الى الفهم قال ولا يخفى ان ادعاء معنى
الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته المراد منافيان اقول يريد الرد
على المص رحمه الله تعالى لكنه ضعيف لان التنافي ليس بين ادعائه وبين نصب
القرينة بل بين ارادته وبين نصبها قال ولان المتكلم في ادعاء المعنى طر يقين
احدهما حقيقة والآخر مجاز اقول هكذا وقعت العبارة وينبغي ان هذا الكلام

تحقيق كما سبق بطريق التعليل فكان حق العبارة ان يكون هكذا فان
للمتكلم او لان للمتكلم بلا واو قال بخلاف المقتضي فانه لازم الخ اقول
اعترض عليه بان اللفظ اعم من ان يكون ملفوظا او مقدرا باجماع النحاة
رحمهم الله تعالى فجاز ان يكون المقدر ههنا لفظا عاما وليس بشيء لانه اذا
كان مقدرا لا يكون مقتضى كما اشار اليه الشارح رحمه الله تعالى بقوله فانه
لازم عقلي فان المقدر في حكم الملفوظ بلا خلاف وانما الخلاف فيما تقتضيه
الكلام ضرورة صحته بلا تقدير في النظم كالزمان والمكان والمفعول به قال
قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي اقول فيه بحث لان الوضع
النوعي المعتبر في العموم ليس بالمعنى المعتبر في المجاز والاستدلال بعموم النكرة
المنفية ضعيف لانها ليست بمجاز لما سبق انها مستعملة فيما وضعت له فالاولى
في الجواب ما اشار اليه الشارح رحمه الله تعالى في اول البحث ان العموم انما
يستفاد من الصيغة ولا مجاز فيها بل التجوز في المادة ولا عموم بحسبها فليتامل
قال اما الاول فلانه لا نزاع في رجحان المتبوع الى قوله فضلا عن ارادته
مع المتبوع اقول قيل لا يلزم من جواز ارادته منفردا عن المعنى الحقيقي جواز
ارادته معه لان جواز ارادته في حال الانفراد لعدم المزاحم وهو المتبوع
بخلاف حالة الاجتماع فقوله فضلا ليس كما ينبغي وليس بشيء لانه نشا من
الغفلة عن معنى التبعية فان مراد الشارح رحمه الله تعالى ان التابع
مع ضعفه اذا جاز ارادته بالاستقلال بواسطة القرينة فلان يجوز ارادته
بالتبعية لها اولى تحقيقا للتابعية والمتبوعية قال اورد في المتن من
فروع الاصل اقول ان قيل لا يصح تفريع الفرع الثالث على ذلك الاصل
لان قول المص رحمه الله تعالى لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع
لا يلائم قوله لرجحان المتبوع على التابع لانه يدل على عدم جواز
ارادة المجاز قلنا معنى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي
معا ان المعنى الحقيقي اذا اريد لا يراد المعنى المجازي وبالعكس ولما
كان الاول سابقا في الاعتبار عوض له بقوله لرجحان المتبوع على

على التابع واكتفى في الثاني الذي هو عكس الاول بالانفهام ضمنا وفرع الفرعين
الاولين على الاول والثالث على الثاني هكذا يجب ان يعلم هذا المقام قال
لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم اقول يعني ان الحمل على
المس وتجويز تيمم الجنب مخالف لاجماعهم على هذا المجموع المركب من القول
بالوطء وحل تيمم الجنب والقول بالمس وعدم حله وهو يسمى بعدم القائل
بالفصل ويطلق عليه الاجماع المركب وتقرير الجواب انك ستعرف في مباحث
الاجماع ان مثل ما ذكر انما يكون مخالفة للاجماع ومردودا اذا دفع امرا
متفقا عليه وههنا ليس كذلك اذ عدم القول بان المراد المس مع جواز
التيمم ليس قولا بالعدم ليمتنع مخالفته قوله واما ان يتحقق ارادة الحقيقة
عطف على قوله اما ان يتحقق ارادة المجاز قال ولو سلم فخارج عن البحث
اقول يعني لو سلم انه غير موقوف على القرينة فلا يفيد ههنا لانه خارج عن البحث
لما عرفت ان النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه
الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم وههنا ليس كذلك
اذ يراد المعنى المجازي غايته انه تناول الحقيقي والمجازي الاخر قال
بخلاف ما اذا امنوهم على الاباء والامهات اقول اورد عليه ان
المكاتب اذا اشترى اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فليثبت الامان ههنا
كذلك واجيب بان كلامنا في ان لفظ الاب هل تناول الجد ظاهرا
وان الامان هل يثبت له بصورة الاسم ابتداء ام لا لا في ثبوت الامان
له من جهة الاب بطريق السراية والكتابة انما يثبت بطريق حكمي لا باعتبار
لفظ يدل عليها قال على ما يتوهم من ظاهر كلام المص رحمه الله تعالى اقول
فان قوله لفظ المولى حقيقة في مولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق
يوهم ان لفظ المولى باطلاقه مجاز في معتق المعتق وليس كذلك بل المجاز
فيه انما هو المولى المضاف الى فلان ونحوه وانما قال يتوهم من ظاهر كلام
المص رحمه الله تعالى لان مراده بالمولى هو المضاف لان الكلام فيه
بقرينة قوله لمواليه قال قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في [illegible]

وحقه ان يذكر [illegible]

ماشيا اه اقول فيه بحث اما اولا فلانه معترف بضعفه حيث قال لكن ظاهر
قوله وفي العرف صار عبارة اه واما ثانيا فلان قوله بخلاف الحقيقة اللغوية
يدل على انها مهجورة مطلقا وليس كذلك وانما هجرت في ضمن بعض افرادها وهو
ما اذا وضع القدمين في الدار ويكون با في جسده خارجها بل الصواب في الجواب
ان يذكر ههنا ما ذكرنا في تاويل قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي ويقال
المراد انه فرد من المعنى الحقيقي العرفي لم يهجر الحقيقة العرفية بالنظر اليه كما هجر الحقيقة
اللغوية بالنظر الى بعض افرادها فالتحقيق ان لا ضع القدم حقيقة عرفية في
عدم الدخول مطلقا لم يهجر في فرد من الافراد وحقيقة لغوية في عدم وضع
القدم مطلقا لكنها مهجورة فيما اذا عري عن الدخول وحقيقة فيما قارنه قال
فح لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان
اقول ان قيل سياتي ان الحقيقة اذا تعذرت يصار الى اقرب المجازات اليها
فكان يجب ان يصار الى الجزء من النهار دون مطلق الزمان قلنا ذلك
اذا لم يدل دليل على ارادة البعيد وقد دل عليها ههنا ما سياتي من الاية
والاستعمال قال قلنا امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال الى قوله
فلا يتحقق تجدد الامثال اقول فان الامثال عبارة عن المتحدات بالنوع
والمختلفات بالتشخص ولا اشكال ان افراد الضرب والجلوس والركوب ونحوها
كذلك بخلاف الكلام فانه انما يتجدد بتجدد الكلمات بل الحروف وقد تقرر في موضعه
ان كلا من الحروف نوع من اللفظ فيكون مجانسة لا مماثلة قال وما ذكره
المص رحمه الله تعالى من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قبله
اقول يعني ان ما ذكره المص رحمه الله تعالى من قوله لان الفعل اذا نسب
الى ظرف الزمان بغير في تقتضي كونه معيارا له يتضمن الجواب عن قوله
فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به اه وعما قبله سمنا الخ
اما تضمنه الجواب عن الاول فلان اليوم وان كان ظرفا للفعل
المضاف اليه لكن امتداد الظرف بامتداد الفعل ليس بمجرد الظرفية
بل لكون انتساب الفعل اليه بواسطة تقدير في دون ذكره وهو منتف
في المضاف اليه اما تضمنه الجواب عن الثاني فلان لزوم حمله على بياض

بياض النهار في الاول لكونه اولى من غيره لانه معنى حقيقي لا يعدل عنه الا عند
تعذره وعلى مطلق الوقت في الثاني لان ارادة النهار لما امتنعت اريد مطلق
الان لدلالة الاية والاستعمال قال ودلالة اللفظ على لازم معناه اقول هذا
مرتبط بقول المص وبما ذكر يقبل ايضا غير مختص بالاخير قال وقد ذكر غير مرة
اقول منشاوه قولهم رحمه الله تعالى ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق
المجاز فيكون واردا على المص رحمه الله تعالى وما ذكر يقبل ايضا فان قيل
كما اول قولهم الجمع بين الحقيقة والمجاز بارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا
فلم اول قول المص رحمه الله تعالى ودلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازا
بانها لا يكون دلالة على المعنى المجازي قلنا يا باه قوله وانما المجاز هو اللفظ
الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له اه والجواب عن النظر يؤخذ من الجواب
الثاني الذي سينقله عن صاحب الكشف بان يقال ما هو المعنى المجازي وهو
تحريم ترك المنذور لازم للمعنى الحقيقي غير موقوف على الارادة وما يتوقف
على الارادة وهو كونه يمينا ليس معنى مجازيا فلا يلزم الجمع الممنوع قال
لا الاشكال الوارد على جواب القوم اقول زعم بعض شراح المغني ان المص
رحمهم الله تعالى اجاب عن ذلك الاشكال باختيار الشق الثاني فقال لا جمع
بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت النذر بصيغة
واليمين بارادته لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفي الانشاآت
يمكن أن يثبت المعنى الحقيقي وان لم ينوه والمجازي ان اراده وليس بشيء
لان الشق الثاني اعتراف بفساد قولهم انه نذر بصيغته يمين بموجبه
والمقصود من الجواب تصحيحه قال قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور
اقول يدفع هذا بان كلام المص رحمه الله تعالى مخصوص بالانشاآت
الشرعية التي هي مناط لاحكامها بوضع الشارع حيث قال لكن في
الانشاآت يمكن ان يثبت الكلام الحقيقي والمجازي اه فلا يلزم منه
ثبوت المعنى الحقيقي فيهما بقرينة ثبوته في جميع صور الخبر والانشاآت العرفية
قال والا فقد نقله صاحب الكشف رحمه الله تعالى مع الجواب بوجهين اقول

كلاهما اختيار الشق الاول تقرير الاول ان الاستعمال بهذه الصيغة غلب في
النذر المجرد فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلم يثبت بلا نية وتقرير الثاني
ما مر ان ما هو المعنى المجازي لا يتوقف على الارادة وما هو الموقوف على الارادة
ليس معنى مجازيا فان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شرى القريب فان
الشرع جعله اعتاقا قصدا او لم يقصد اعلم ان صاحب الكشف رحمه الله تعالى نقل الجواب
الاول ثم قال كذا قيل ثم ذكر الجواب الثاني بقوله والجواب الصحيح ان التحريم يثبت
بموجب النذر الى اخر ما قال ولعل وجه فساد الاول انه يقتضي ان يحتاج العتق
الى النية في شرى القريب لان اللفظ غالب الاستعمال في الشرى المجرد وهو خلاف
الاجماع قال ومن بديع الكلام في هذا المقام اقول انما سماه بديعا لظهور ان
القسم ليس بمقصود للمعتبر بهذه العبارة قال والمراد بالنية قصد الاخلاص
والتقرب الى الله تعالى اقول فيه بحث لان اهل الحديث صرحوا بان النية في
الحديث محمولة على المعنى اللغوي ليتاتى تطبيقه لما بعده وتقسيمه الى من كانت
هجرته الى الله تعالى والى رسوله صلى الله عليه وسلم والى دنيا يصيبها او امراة
ينكحها فانه تفصيل للمجمل السابق فليتامل قال اما اولا فلانا لا نسلم
ان الثواب مراد بالاتفاق اقول يعني ان ثبوت الثواب اتفاقا لا يكفي
فيما هو المقصود وهو عموم المشترك بل لا بد ان يكون الثواب مرادا بالاتفاق
قال واما ثانيا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اقول
يعني انكم وان اردتم بالاعمال حكمها لكن لما اردتم بالحكم الثواب والعقاب لزم
تخصيص الاعمال بما له ذلك قال بل هو موضوع لاثر الشيء ولازمه
اقول فيه بحث لانه اذا كان موضوعا لذلك كان مشتركا لفظيا لان الصحة
والفساد بمعنى سقوط القضاء وعدمه اثر للفعل ولازم له شرعا بخلاف
الثواب والعقاب كما هو مذهب اهل الحق قال الا انه اذا دام على
ذلك فرق بينهما اقول قالوا لا باعتبار ان هذا اللفظ يوجب الفرقة
والا لما شرط الدوام بل لانه لما دام على هذا ولا يقربها بقيت مظلومة
معلقة فيفرق القاضي دفعا للظلم قال ولهذا يحل شرى ابنه وبنته اقول

اي لكونه غير مناف للملك يصح شراؤهما حتى يملكهما بالشرى ثم يبطل الملك للعتق عليه
بخلاف نكاح المحارم حيث لا يصح اصلا ولا يترتب عليه حكم قطعا قال اورد
البيان في نوع الاستعارة اقول يعني ان الكلام وان كان في مطلق المجاز
لكنه اورد البيان في قسم منه للتمثيل والتوضيح لا لان الداعي مختص بذلك
القسم قال اي المحسنات البديعية من المقابلة اقول قيل بيان المحسنات
البديعية ههنا بالمطابقة والمقابلة ليس كما ينبغي لان كلام المصنف رحمه الله
تعالى في الدواعي اللفظية وهما من المعنوية وليس بشيء لان الدواعي اللفظية
يجوز ان يتناول المحسنات المعنوية فانك اذا قلت اتخذت للاشهب ادهم
حصل الطباق بسبب لفظ الادهم ولو قلت قيدا فات الطباق قال
المصنف رحمه الله تعالى قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم
اقول هذا دفع لقوله بل المجاز مخل بالفهم وقوله ثم اذا كان المستعار منه اه
دفع لقوله كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح قال ان اراد بالمعنى ما يفهم
باللفظ اقول يعني قوله في الجواب انه المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب
قال فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة رحمهم الله تعالى اقول فانهم يريدون
باسم الجنس ما يقابل العلم قال لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح
اقول ايراد على ما يفهم من قوله تعدد الافعال يجب الحمل لا الوجب
ان يعتبر في الكلام متعددة يعني ان المفهوم مما سبق ان الافعال اذا
تعددت في الكلام يجب تقديم بعضها على بعض فيلزم تقديم الغسل
على المسح في اية الوضوء لانهما مستقلان وحاصل الجواب منع استقلالهما
وتعددهما لان المسح راجع الى الغسل فهو هو في الحقيقة قال ولا يخفى
ضعف الوجهين اقول يعني الجواب والمعارضة اما ضعف الاول فلان
كون الوظيفة هو الغسل وكون المسح رخصة اسقاط لا يوجب اتحاد
الغسل والمسح وارتفاع الاثنينية بينهما وذلك ظاهر واما ضعف
الثاني فلانه لا يدفع السؤال الوارد على ما سبق قال والجواب القاطع
لاصل السؤال منع دلالة الفاء للجزائية اقول فيه بحث اما اولا فلانه

خارج عن قانون المناظرة لان حاصل اصل السؤال منع قوله من غير دليل
وذكر الاية بطريق السند واما ثانيا فلانه ان اراد بكونه من غير تراخ وجوب
الاتصال فليس ذلك مراد القائل ليفيد منعه والا لزم اشتراط الولاء
كما هو مذهب مالك نور الله تعالى روحه الشريف فان حكم المعطوف على مدخول
الفاء حكمه ايضا ومخالف لما صرح به فخر الاسلام رحمه الله تعالى حيث قال حتى
ان المعطوف بالفاء تراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف وان
اراد به عدم تخلل زمان طويل بينهما بحيث يعد متراخيا في العرف بينهما
فالمنع مكابرة كيف وقد قال المصنف رحمه الله تعالى الفاء للتعقيب فلهذا
تدخل في الجزاء وقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى الا يرى ان العرب تستعمل
الفاء في الجزاء لانه مترتب لا محالة فليتأمل قال واما الحل فهو ان الاختلاف
المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب اقول
لفظ عنده غير واقعة موقعها لان الامامين رحمهما الله تعالى لا يخالفانه
في الترتيب اللفظي وانما موقعها بعد قوله كذلك في قوله كان وقوعها
ايضا كذلك قال ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت
فيما اذا وقع الاعتاق او الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت اقول فيه بحث
لان المتبادر من قوله متفرقا متراخيا مع سكوت ان لا يكون نفس السكوت
فاصلا وليس كذلك بل صرح في شروح الجامع الكبير وتلخيصه ان في صورة
السكوت يعتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث مجانا لان زعمه
معتبر في حق الغرم عليه لا في حق النقض للعتق الثابت قال لا على
قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المحقق رحمه الله تعالى اقول لانه يقتضي ان يكون
تقابل الشيء مغيرا له قال اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء
وبالعكس شائع الخ اقول هذا مخالف لما ذكر في المطول في بحث
نعم الوكيل قال وانت خبير بان ليس الانشاء رعلة غاية تحتها لايان
الفوت اقول لم يقل ليس الامر بالاشارة كما قال في الصور التي بعده
مع ان الوارد فيه ايضا صورة الامر لان المقصود ثم ليس الامر بالاشارة

بالاشارة بل تحصل الاشارة له بخلاف ما بعده من الصور قال فان قلت
لا يجعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو اقول لم يعطف قوله لا وجه لاثبات
الشركة على قوله لا وجه لتقدير الواو بل وسط بينهما قوله ولما جعل جزائي حكم
المنقطع عاقله لان انتفاء وجه اثبات الشركة فيما ذكرنا مترتب على جعل
هذا في حكم المنقطع دون خصوص جعل ثم بمنزلة السكوت فلو عطف عليه لتوهم
هذا قال التعليل المذكور يخص الانشاء اقول لا اختصاص له به لان حاصل
كلام المص رحمه الله تعالى ان التراخي لو كان راجعا الى الحكم فقط لزم ان يكون في
الانشاء ايضا كذلك فيلزم تخلف الحكم في الانشاء وهو باطل لانه ايجاد معنى
بلفظ يقارنه في الوجود فوجب ان يرجع الى التكلم مطلقا قال المص رحمه الله تعالى
اي الانشاء لا يحتمل التدارك الى قوله والانشاء لا يحتمل الكذب الخ اقول فيه بحث
لانا سلمنا ان الانشاء لا يحتمل الكذب لكنه يحتمل الغلط والتدارك لا يجب ان
يكون تدارك الكذب بل قد يكون تدارك الغلط ولهذا استعمل النحويون لفظ الغلط
مكان الكذب وقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى واما الانشاء فلا يحتمل تدارك
الغلط فالصواب ان يقال لا اثر في عدم قبول الانشاء التدارك والابطال
ان اللفظ الانشائي اذا صدر لا يتخلف عنه موجبه لما عرفت انه ايجاد معنى
بلفظ يقارنه في الوجود فبعد ما وجد المعنى لا يمكن رفعه وابطاله بخلاف
الاخبار لجواز تخلف مدلوله عنه قال المصنف رحمه الله تعالى وقال زيد بعته
باع مني او وهب لي بعد القضاء اقول قال صاحب الكشف رحمه الله
قالوا انما يصح هذا الاقرار اذا غاب عن مجلس القاضي حتى يمكن للقاضي
تصديق المقر فاما اذا قال ذلك في مجلس القضاء فقد علم القاضي بكذبه
لانه علم انه لم يجر بينهما هبة وقبض ولا بيع والكذب لا حكم له فلا يصح
اقراره في هذه الصورة قال وح فلا حاجة الى ما يقال من ان النفي
هنا التأكيد لا الاثبات الخ اقول اعلم ان المقر اذا بدأ بالاقرار
ثم نفى بان قال بعد الحكم هذه الدار لزيد ما كانت لي قط فهي للمقر له
ويضمن قيمتها للمقضي عليه اتفاقا واما اذا بدأ بالنفي فكذلك عندنا

وعن زفر ان الاقرار يرتد على المقضي عليه لان قوله ما كانت لي قط كاف في نقض
القضاء وقوله لكنها لفلان كلام مبتدأ مقطوع عما قبله لانه ليس ببيان مغير
لتوقف اول الكلام عليه ويصير الكل واحدا فيكون اقرارا بالملك لغيره بعد ما انتفى
ملكه وعاد الى المقضي عليه فلا يصح هذا الاقرار وان صدقه المقر له كما لو فصل الاقرار
عن النفي واجاب صاحب الكشف رحمه الله تعالى اولا بما حاصله ما ذكره الشارح
رحمه الله تعالى بقوله لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير اه ولما كان
هذا الجواب ضعيفا اذ منع عدم كونه بيان تغيير مكابرة محضة فان القول بكونه
الدال الزائد لا يغير لسلب العلم عن نفسه كما لا يخفى على المتأمل المنصف اجاب بوجهين
مذكورين مبناهما على كون قوله لكنها لفلان كلاما مبتدأ مقطوعا عما قبله
بعد تسليم عدم المغيرية فكانه قال سلمنا انه كلام مبتدأ مقطوع عما قبله قوله لانه
ليس ببيان مغير قلنا لا يلزم من عدم كونه مغيرا كونه مبتدأ مقطوعا عما — كلاما مع
عما قبله وانما يكون كذلك لو اريد بما قبله معناه اللغوي الظاهر واعتبر مستقلا
وليس كذلك بل هو لتأكيد الاثبات عرفا وما ذكر تأكيد الشيء كان حكمه حكم
ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه ولو سلم ان له حكم نفسه لكنه لما كان لتأكيد الاقرار
كان مؤخرا عن الاقرار معنى اما لان التأكيد ابدا يكون بعد المؤكد واما لان المقر
قصد تصحيح اقراره ولا يصح في هذه الصورة الا بجعل الاقرار مقدما والكلام يحتمل
التقديم والتأخير كيف لا والقلب باب واسع مقبول ولا يحتمل الا الالغاء فوجب
القول به بشرط الاتصال فظهر انه محتاج اليه بل لا لغو بل التعليم قال
بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين اقول نقل عنه رحمه الله تعالى
انه قال هذا الذي ذكرنا ان عدم الاتساق انما هو على تقدير اطلاق النكاح
هو الموافق لرواية الجوامع وكتب الاصول والمطابق لما يقتضيه الدليل وتوهم
صاحب الكشف رحمه الله تعالى انه اذا قيل لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه
بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه وحكي عن
عليه بعض الافاضل رحمهم الله تعالى بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد
والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع الى الذات المقيدة

المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز عن مقيد آخر
وانت خبير بان معنى نفي القيد نفي المقيد باعتبار القيد بمعنى انه لا يدل
على نفي اصله على الاطلاق بل ربما يدعى دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر — ولا معنى لقوله يفيد الاحتراز
آخر سوى هذا وكون النفي راجعا الى القيد مما يشهد به نقل ائمة العربية — عن مقيد صح
واستعمال الفصحاء رحمهم الله تعالى فلا وجه لمنعه على انا نقول من الابتداء
لا نسلم ان قوله لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه
ليكون غير متسق بل هو نفي مقيد واثبات مقيد آخر قال ولا يخفى ان
الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا اقول يمكن ان يقال المقصود من الوجه
الاول والاخرين في صور الايمان كلها لزم ان يكون كذلك في هذا او هذا و
هذا فيلزم ترك الاولى فلم نقل به لئلا يلزم ذلك على انه لا يجب جريانه في ذلك
لجواز ان يختص بامثال تلك الصورة ويستفاد حكم اعتقت هذا او هذا وهذا
من علة عامة مشتركة بينها وهي ما افاده الامام فخر الاسلام ونقله الشارح رحمهما الله
تعالى بقوله لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين اه واما مسألة
اليمين فالتخيير فيها ايضا ما ذكره وهو قول زفر رحمه الله تعالى لكنهم اختاروا الجواب
الذي ذكره لما ذكر ايضا في شرح الجامع الكبير ان الثابت بكلمة او ههنا نكرة في
موضع النفي فاوجب العموم على طريق الانفراد فكان تقدير صدر الكلام
لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا عطف بواو الجمع ومقتضاها الجمع فصار
جامعا الى الثاني في نفي واحد فشارك الثاني وصار كانه قال لا اكلم هذا
ولا هذين والجمع في النفي يوجب الاتحاد في الحنث والتنويع يوجب الافراد
تقول والله لا اكلم فلانا وفلانا لا يحنث الا بكلامهما وتقول والله لا اكلم
فلانا ولا فلانا فايهما كلمه يحنث فلذلك صار الجواب ما ذكرنا قال
ومقتضى كلام الامام السرخسي رحمه الله تعالى اقول يعني ان مقتضى قوله
وهذا بخلاف مسألة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين ان يكون التخيير في مثل
اعتقت هذا او هذا وهذا بين الاول والاخرين وقد ضعف صاحب
الكشف كلام الامام السرخسي رحمهما الله تعالى حيث قال بعد ما نقله

ولا يخلو هذا الكلام عن اشتباه والاعتماد على كلام الشيخ رحمه الله تعالى قال
ولقائل ان يقول على الوجه الاول اه اقول اجيب بان المعطوف بالواو في
هذا الوجه هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث على الثاني بالواو
وبهذا لم يحكم على شيء منهما بما حكم على الاول بل على المجموع من حيث هو
وهذا ما صرح به صاحب الكشف رحمه الله تعالى في بيان معنى الواو الواقعة في
قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن حيث قال واما الوسطى
فمعناها الدلالة على انه الجامع بين مجموع الصفتين الاخريين فانه جعل
المتعدد في حكم الواحد بواسطة الواو فيجب ان يلاحظ فيما نحن فيه
جهة الوحدة المعنوية دون التعدد الصوري وح يعبر بهذا وهذا اتى
معنى هذان ولا شك ان هذان تقتضي طرا مطابقة في التثنية وهو
حران لا حر وحر كما ذهب اليه الشارح رحمه الله تعالى ونظيره ما سمع من
ايمة النحو رحمهم الله تعالى انهم يقولون في حلو حامض في قولهم هذا
حلو حامض ان ضمير المبتدا في شيء منهما والا لزم التناقض بل في
المجموع من حيث هو وان اردت ان نعبر عن ذلك بلفظ واحد
واحد قلت مز فانهم اعتبروا المتعدد صورة متحدا حكما غير ان هذا
في الخبر وما نحن فيه في المخبر عنه ولا ضرر والفرق بالواو وعدمه لا يجدي ن
نفعا وليس بشيء لان قياس ما نحن فيه على الاية الكريمة قياس مع الفا
لان الاول والآخر لكونهما متقابلين جعلها الواو التي بينهما في حكم
صفة واحدة وكذا الظاهر والباطن واما الوسطى التي في والظاهر
فقد جمعت بين المتقابلين الثانيين وبين المتقابلين الاولين حتى
اذا قيل هو العالم والقادر والسميع والبصير لا ينافي ذلك وما نحن فيه
من هذا القبيل دون الاية الكريمة فان جعل المتعدد في حكم الواحد
فيهما ليس بواسطة الواو بل لمعنى في نفس ذلك المتعدد وهو مفقود
فيما نحن فيه فلا وجه فيه لملاحظة جهة الوحدة المعنوية بل يجب اعتبار
التعدد صورة ومعنى فلا وجه لان يعبر بهذا وهذا في معنى هذان واما

واما التنظير بما سمع من ايمة النحو رحمهم الله تعالى ما بعد من الاول لان حلو
وحامض متحدان معنى قطعا معنا لما مز فاين هذا مما نحن فيه قال
وعلى الوجه الثاني لا نم ان قوله وهذا ليس بخبر اقول اجيب بان مغايرة
الثالث يتوقف على عطفه على الثاني مصيا وفيه الشرح فيفيد مغايرة
بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول ومغاير له قطعا ولا يخفى انه
خارج من قانون التوجيه فان المعترض يمنع عدم مغايرة الثالث
وتبين التغيير بطريق السند على وجه الحتنة على ابطال صحته فلا وجه
للمناقشة فيه بهذا الاسلوب وقيل لا يخفى ان هذا المنع مكابرة لانك
اذا قلت جاءني زيد فقد اثبت المجيء لزيد ثم قولك وعمرو ليس الا اثبات
مجيء لعمرو ومجيء زيد على حاله بلا تفاوت ولا دخل له في المقصود لان الكلام
تام حسن بدونه فيكون ذكره ضايعا واما قوله فانه اذا لم يكن بهذا
التركيب كان له ان يختار الثاني وحده فامر خارج عن معنى الواو
ولا اعتبار لمثل هذه التخييلات والا لزم ان يكون منطلق مغيرا
لذلك لانك اذا قلت زيد فلك ان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا
ضممت اليه منطلق ليس لك ذلك ولا يخفى ان هذا هو المكابرة فان المثال
لا يطابق الممثل للقطع بوجود التغيير في الثاني دون الاول والاخيرين
لان الثالث اذا لم يعطف بالواو كان التخيير بين الاول والثاني
فاذا عطف الثالث على الثاني كان التخيير بين الاول والاخيرين بلا مرتبة
واما قوله فانه اذا لم يكن اه فمما لا ينبغي ان يلتفت اليه قال كما ذكر
جار الله رحمه الله تعالى في قوله تعالى يوم ياتي بعض ايات ربك اقول
كلامه هنا صريح في ان مراد صاحب الكشف ان اولى الاية في سياق
النفي فكان الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة وهي لزوم
التكرار دلت على ان المراد نفي العموم وكلامه في شرح الكشاف صريح
في ان مراده ان اولى الاية ليست في سياق النفي بل دخلت في التقدير
على الفعل المنفي فيفيد نفي العموم بصريحه بلا احتياج الى القرينة حيث قال

الحاصل ان العموم انما يلزم اذا عطف احد الامرين على الاخر باو ثم سلط
عليه النفي مثل لم يكن امنت او عملت لا اذا عطف باو نفي امر على نفي امر كما
تقول لم يكن امنت او لم يكن كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار
فتعين الثاني تلخيصه ان العموم انما هو في نفي العطف باو لا في عطف النفي
باو فنقول لم او كسبت عطف على امنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق كسبت
خبر لم يكن المحذوف على معنى لم يكن امنت او لم كسبت هذا كلامه هنالك والصواب
انما قال ههنا اما او لا فلان عطف كسبت على امنت لا بناء في كون كسبت
خبر لم يكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على
التحقيق فانه كسبت مع كونه خبر لم يكن المحذوف معطوف على امنت ولم يكن
المقدر معطوف على لم يكن المذكور عطف المفردات على المفردات واما ثانيا
فلان او في مثل لم يكن امنت ولم يكن كسبت ايضا يفيد عموم النفي لان مدخول
او يعتبر في البين حشوا او يجعل او واقعة في سياق النفي حكما ولهذا قال في
تلخيص الجامع الكبير لو قال والله لا ادخل هذه الدار ولا ادخل هذه
فدخل احدهما بر لان المراد نكرة فيخص في الاثبات وتعم الافراد في النفي
دليله اثما او كفورا واية التكفير قال فلو قال والله لا ادخل هذه
الدار او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى حتى اقول قال صاحب الكشف
رحمه الله تعالى وتبعه ابن ح قال اصحابنا رحمهم الله تعالى اذا قال والله لا
ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان او في هذه المسئلة بمعنى
حتى فيحنث بدخول الاولى اولا وان دخل الاخرى اولا بر في يمينه لانه
لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل
الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة وحملت على الغاية مجازا كذا ذكر في غاية
شرح الجامع الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة
رحمهم الله تعالى فان النفي يعطف على الاثبات وبالعكس يقال جاني زيد
وما جاني عمرو وما رايت عمرا لكن رايت بشرا اقول فيه بحث لان تعليل تعذر
العطف بانتفاء الازدواج بين النفي والاثبات لم يذكر في شرح من الزوج

مطلب

الزوج المذكورة فضلا عن غاية الشروح كيف وقد ذكر في التجريد وشرح الهداية
وغيرهما من المشاهير ان او اذا دخلت بين كلامين ليس بينهما ازدواج فان
كان احدهما نفيا والاخر اثباتا فان صلح المذكور اخرا غاية للمذكور اولا حملت
عليها للمناسبة بين التخيير والغاية فكانت بمعنى حتى كما في قوله تعالى ليس لك من
الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم وان لم يصلح غاية حمل على التخيير وهو
الحقيقة من غير ازدواج بينهما وانت خبير بان هذا الكلام بعد ما افاد عدم
تعليل التعذر بما ذكر كما هو المطلوب افاد تجويز العطف مع انتفاء الازدواج
كما هو خلاف ما نقل عنهم لان التخيير الذي هو المعنى الحقيقي لا يكون الا في
العطف وقد قالوا بعد سلب الازدواج وان لم يصلح غاية حمل على التخيير وهو
الحقيقة من غير ازدواج هذا وقد وقع في فصول البدايع في تقرير هذه المسئلة
من الاقوال ما لا تقف الناظر فيه الا على هفوة واختلال قال فدخول
الجنة لا يصلح منتهى له اقول اي للثبات عليه بان ينقطع بدخولها وهو
باطل لان الثبات عليه حين دخولها يزداد ويتقوى فكيف الانتهاء
والانقطاع قال وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد
اقول فيه بحث لانه يحتمل الامتداد بتجدد الامثال ولهذا قال وما ذكره
المص رحمه الله تعالى اقرب قال وقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى اذا اتاه
فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر اقول قال فخر الاسلام رحمه
الله تعالى واما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف بالفاء
تراخى عن المعطوف عليه بزمان وان لطف هذا موجبه الذي وضع له
فظهر ان التراخي بمعنى تخلل زمان لطيف غير مناف للتعقيب بل المنافي
التراخي بمعنى تخلل زمان طويل بحيث يعد في العرف تراخيا وبهذا يظهر ان
منشأ الايراد الغفلة عما قصده فخر الاسلام رحمه الله تعالى والايرادات
الجوابين المذكورين ليسا بجوابين فقد بر قال مع ان محمد بن الحسن رحمهما
الله تعالى ممن يؤخذ عنه اللغة اقول فيه بحث لانه يحتمل ان يكون غرضه
ايراده في كتبه الشريفة لبيان الاحكام لما صدر عن العوام بناء على ما تعارفوا
بينهم ونظائره كثيرة ذكرت في الهداية وغيره في مسائل الطلاق وغيرها قال

اى طلب المعونة بشئ على شئ مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله تعالى حججت اقول
طلب المعونة فى المثال الثانى ظاهر واما فى المثال الاول فعلى سبيل التشبيه والمجاز
قال فظهر ان ما ذكر فى الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة اقول هذا المعنى
لما قال فى بحث الاقتصار ردا على من قال ان المصدر فى لا اكل ليس بعام اذ لا دلالة
للفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل
التخصيص بخلاف المصدر فى نحو لا اكل اكلا فانه عام اتفاقا ونظيره لان
المصدر هنا للتاكيد والتاكيد تقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا
على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة
وايضا ذكر فى الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدى حر ونوى السفر خاصة صدق
ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة فى موضع النفى فيعم فيقبل
التخصيص قال واشار فى المبسوط الى الجواب اقول يمكن ان يدفع بان
الاختلال على تقدير تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر
بعضها وهو خروجا حتى اذا قدر هكذا لا يخرج الا خروجا بان آذن لك
لا يبقى اختلال اصلا بل الجواب انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها
حتى لو كان فى جانب آية وفى اخر آيتان او فى جانب حديث وفى اخر حديثان
لا يترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال تعارضت الآيتان فبقيت
الآية الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال فى الحديث قال فقد ثبت بالسنة
المشهورة اقول ان قيل لا دلالة فى الحديث على الاستيعاب قلنا يدل عليه
لفظ الوجه والذراعين لانهما اسمان للمجموع فلو لم يحملا على الكل لزم ارادة
البعض بطريق المجاز قال وبان التيمم خلف عن الوضوء وهو خلف الخ وفيه على المسح
الاستيعاب اقول اعترض بان الخلف لا يلزم ان يكون على صفة الاصل فان المسح
الخف خلف عن الغسل والاستيعاب شرط فى الغسل دون المسح وجوابه ما علم من
تقرير فخر الاسلام رحمه الله تعالى حيث قال وبدلالة الكتاب لانه شرع خلفا عن الكل
وكل تنصيف يدل على بقاء الباقى على ما كان فان معناه ان التيمم شرع خلفا
عن الوضوء واقيم المسح على العضوين مقام غسل الاعضاء الاربعة فيكون
تنصيفا وكل تنصيف يدل على بقاء الباقى على ما كان كصلوة المسافر وعدة الاماء

الاماء وحد العبيد وكان الاستيعاب فى الاصل شرطا فبقى فى الخلف كذلك
لوجود التنصيف بخلاف مسح الخف والغسل اذ لا تنصيف فى ذلك مع ان التخفيف
مطلوب قال واعلم فعلم المرء ينفعه اقول اخر هذا المصراع ان سوف ياتى كل ما قدرا
ولا يخفى ان استعمال هذا المصراع ههنا فى غاية اللطف وهنا تم الحسن فان قوله
فعلم المرء ينفعه بيان سبب للحث على العلم فى الظاهر واراد مثال الجملة
المعترضة بالفاء فى التحقيق لئلا يرد الاعتراض بعدم جواز الاعتراض
بالفاء قال ويخالف هذا ما روى ابرهيم عن محمد رحمهما الله تعالى اقول
يمكن دفع المخالفة بان يكون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا انه فى
الاستيعاب يعارض فان التفويض لما كان مما يمتد فى نفسه ويستوجب التروى
والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة محدودة
لا ترجيح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض فاقتضى استيعابها
بالضرورة سواء ذكرت كلمة فى او لا بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك كما
لا يخفى قال فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات اقول اذا
قال انت طالق فى قدرة الله تعالى ففيه روايتان الاولى انه يقع كما فى العلم
ذكرها فى الكافى والثانية انه لا يقع كما فى المشية قال صاحب الهداية رحمه الله
تعالى فى شرح الزيادات اذا قال انت طالق فى مشية الله تعالى او فى ارادته
او فى رضائه او فى محبته او فى امره او فى اذنه او فى حكمه او فى قدرته لا يقع
الطلاق اصلا الا فى علم الله تعالى فانه يقع الطلاق فيه فى الحال فان كلمة فى
للظرفية حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان دخلت الافعال فيحمل
على التعليق للمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما حملها
على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبضده ليصح فى
معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف
الله تعالى به وبضده فانه يصح ان يقال شاء الله ولم يشأ وكذا الكل
اضافة الطلاق اليها تعليقا والتعليق بها كحقيقة الشرط ابطال لا ايجاب
فكذا هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بضده لانه علم محيط بجميع

الاشياء فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت هذا فاعلم
ان القدرة يستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرا قوله تعالى
فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين
والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف الباري بضدها وهو ظاهر وهو ظاهر وبالمعنى الثاني
يوصف به وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم فيقع
الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني يكون التعليق بها تعليقا
فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن
الشبه والاوهام قال وجوابه ظاهر عند علماء المعاني رحمهم الله تعالى اقول الجواب
ظاهر اذا كان الجهد لا لمجرد استعماله فيما ليس بقطعي بخلاف ما اذا قيل ان اذا
في البيت قد جزمت المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد وهو
اصابة الخصاصة في البيت وهذه علامة ان وخاصيتها فيكون بمعنى ان كما ذهب اليه
شمس الائمة وسائر علماء الاصول رحمهم الله تعالى واما رده بان القول بالنقل انما هو
عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فمردود لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يلزم
خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم الاشتراك بين الظرف
والشرط الذي هو معنى ان قال ولقائل ان يقول انه يكون متعلقا ومنجزا على
مال وبدونه اقول يمكن ان يدفع بان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف على
خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه متعلقا ومنجزا على مال وبدونه
الى غيره كما لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية
والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل بدركها كما لا يخفى
على من له انصاف قال وطلقي ان طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اقول
فيه اشكال وهو ان كيف شئت قيد لما قبله ومفعول بلا مرية فكيف يقطع ما قبله
حكم قيده ولعل هذا هو السر لما اختاره الامامان رحمهما الله تعالى قال ولا يخفى
ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها الخ اقول
اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن عندنا الا في صور ثلث
وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعي لانها كنايات من الطلاق

عن الطلاق فيكون الواقع بها رجعيا كلفظ الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما يفيده
المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا رحمهم الله تعالى بما نقله الشارح رحمه الله تعالى
لكن يرد عليه اعتراض بل الجواب انها ليست كنايات عن الطلاق فان نسبة
الكناية الى الطلاق في قولهم كنايات الطلاق او الكنايات عن الطلاق مجازية
لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة بطريق الطلاق وان
كانت تلك الالفاظ في انفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد بها ولهذا قلت في
مرقات الوصول ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية وان كانت الالفاظ كنايات
حقيقة قال وفي النص احتمال التخصيص والتاويل اقول اي احتمال التخصيص
ان كان عاما واحتمال التاويل ان كان خاصا فقوله اي احدهما بمعنى على سبيل
منع الخلو كان احتمال التاويل والتخصيص ربما يجتمعان في العام فوليس
والا اي وان لم يعتبر احدهما بل اعتبر التخصيص والتاويل معا في النص فلا يكون
شيء من الخاص نصا لان الخاص لا يحتمل التخصيص قال ويجيء من كلام المصنف
رحمه الله تعالى ما يدل على هذا اقول اي على كون الاقسام متباينة حيث قال في
الاخر اي على كلام القوم المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له قال اي
بنوع الوضوح دون التفسير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور اقول
فيه بحث لان الزيادة لما فسرت بكون سوق الكلام له استوى ذكر الظهور و
الوضوح فالوجه ان يقتصر على الدليل الثاني قال قوله بان سوق الكلام
له دال على ان زيادة الوضوح له الى اخره اقول ذهب بعض الاصوليين
رحمهم الله تعالى الى ان الزيادة وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق
فانك اذا قلت رايت فلانا حين جاءني القوم كان قولك جاءني القوم
ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني
القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وبعضهم الى
ان الزيادة عليه بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بدليل قطعي
ينضم اليه سباقا او سياقا فيدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق
كالتفرقة بين البيع والربوا لم يفهم من ظاهر الكلام بل سياقه وهو قوله

ذكر بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا عرف ان الغرض اثبات التفرقة بينهما
وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم الربوا فانى يتماثلان ولم يعرف هذا
بدون تلك القرينة فاختار المص رحمه الله تعالى الاول وان اختار صاحب الكشف
الثاني قال اي بنيته قطعا ويقينا الاوجه لذكر التفتازاني في شرح قول المص رحمه
الله تعالى والكل يوجب الحكم لان الظاهر والنص يفيدان القطع واليقين
وقد صرح به المص رحمه الله تعالى في آخر هذه المباحث قبيل التقسيم الرابع
فتدبر قال والصحيح ان كلا منهما قد يفيد القطع الى قوله ما يعضده دليل
اقول فيه بحث كما صرح في بحث الخاص ان الاحتمال اذا كان ناشيا عن
الدليل كانت الدلالة ظنية فلا يكون اللفظ نصا بل ولا ظاهرا والكلام
فيهما بل الصحيح ان كلا منهما ما بقي على حاله يفيد القطع وان تغير بان كان
احتمال غير المراد مما يعضده دليل لا يفيد القطع فتدبر قال اي المراد
من اللفظ اقول رجع ضمير قوله واذا خفي الى المراد ضمير نفسه الى اللفظ لان
المتعارف عند الاصوليين رحمهم الله تعالى ان الخفي ما خفي مراده لعارض
غير الصيغة وفي مقابلته يجب ان يكون المشكل ما خفي مراده لا لعارض بل
لنفسه ويدل عليه ما ذكره من السؤال والجواب فمن ارجع الضمير الى المراد
فقد بعد عن المراد قال فان قيل معنى التطهير معلوم اه اقول بعد ما ذكر
ان الصيغة المذكورة في الجنابة يدل على التكلف والمبالغة في التطهير
ان خفاء المراد لنفس الصيغة لا لعارض فعلم انها من قبيل المشكل لا الخفي
فلا حاجة الى هذا السؤال والجواب ولا وجه للتخصيص الذي ذكره بل
التحقيق ان من لم يعتبر المبالغة في الصيغة وهم الشافعية رحمهم الله تعالى
جعلوها بمعنى فاغسلوا ومن اعتبرها جعلها بعضهم باعتبار الكم وهم الحنفية
رحمهم الله تعالى حتى اوجبوا طهارة الظاهر من وجه كالفم والانف و
ما لا حرج فيه وبعضهم باعتبار الكيف وهم المالكية رحمهم الله تعالى حتى اوجبوا
طهارة الظاهر من وجه اه لزكم فليتأمل قال وتسميتها بالحروف
المقطعات مجاز اقول فان الفعل ليس بحرف بل اسم موضوع لحرف

لحرف وسط من قال وكذا اللام اسم موضوع لحرف آخر منه الى غير ذلك وانما قال
بالحروف المقطعات حتى لا يحتاج الى هذا التكلف لانها المسطورة في كتب القوم
والمتعارف عندهم اخذا من قوله عليه الصلوة والسلام من قرأ حرفا من كتاب
الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الف حرف ولام حرف وميم حرف قال
وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط الراسخون لعدم الاباء
اقول لما كان القائل بوجوب الوقف مستدلا بوجه آخر ايضا وهو انه لو لم يجب
لعطف قوله تعالى والراسخون على الله فيكون امنا حالا لا محالة عن ذلك
وهو غير جائز لانه اما حال عن المجموع فيلزم ان يكون الله تعالى قائلا امنا
كالراسخين وهو ظاهر البطلان او عن الراسخين فقط فيلزم تخصيص المعطوف
بالحال دون المعطوف عليه وهو خلاف قاعدة العربية اشار الشيخ رحمه الله
تعالى الى جوابه باختيار الشق الثاني بناء على ما تقرر في قواعد العربية ايضا من جواز
تخصيص المعطوف بالحال حيث لا التباس كما في قوله تعالى ووهبنا له اسحق
ويعقوب نافلة اي حال كون يعقوب نافلة لظهور ان ولد الولد لابرهيم عليه الصلوة
والسلام انما هو يعقوب دون اسحق عليهما السلام قال ترجمة هذا البحث
بالمسئلة ليست كما ينبغي والاظهر انه اعتراض اقول فيه بحث لان هذا البحث
من مسائل علم الكلام اذ قد تقرر في كتبه ان الدلائل العقلية لا تفيد اليقين عند
المعتزلة وجمهور الاشاعرة رحمهم الله تعالى والحق انها قد تفيد بقرائن مشاهدة
او متواترة يدل على انتفاء الاحتمال فيكون من المبادي الكلامية لاصول الفقه فعلى
ان تعد من مسائل الاصول كما هو ترجمة مباحث الدليل وكثير من مسائل العربية على ما ذكر
في مختصر ابن الحاجب رحمه الله تعالى فح يبعد ان يكون اعتراضا على ما ذكر وجوابا
عنه بل الصواب ان يكون ما ذكر الشارح رحمه الله تعالى بقوله والاشبه اه بيان
وجه تعقيب المص رحمه الله تعالى البحث الاول بهذه المسئلة بنوع تغيير بان يقال
وانما عقبه بها لانها كالاعتراض عليه مع الجواب والله اعلم بالصواب قال
وفيه نظر لانا لا نم ان انكار المتواترات اقول فيه اشكال لان الاحتمال
في الخبر على وجهين احدهما احتمال حكم ان لا يطابق الواقع والثاني احتمال

كل من طرفيه لغير ما يتبادر منه والتواتر انما يدفع الاحتمال الاول الغير
المتنازع فيه دون الثاني المتنازع فيه وحله ان الاحتمال الثاني مستلزم للاول
وذلك لانهم اذا نقلوا مثلا ان بغداد موجود فهم التابع منه ما هو المتبادر
ظاهره فان اراد وا من البغداد او الوجود معنى غير المتبادر لزم الكذب لان
التبادر علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز فاذا استعمل اللفظ في غير المتبادر
بلا قرينة يلزم الكذب وبها التجوز ثم تقرر في موضعه ان المجاز يفارق الكذب
بنصب القرينة وبعدمه والمفروض ههنا انتفاء القرينة فيلزم الكذب بالضرورة
قال الاول ان كلام المص رحمه الله تعالى اي قوله وفي كلام بعض الاصوليين
رحمهم الله تع ان معنى السوق لههنا اقول يرد على كل من الكلامين بحث اما على
الاول فلانه اذا ربط بما ذكره في الظاهر والنص يقتضي عدم التفرقة بين الظاهر
وبين الاشارة وكذا بين النص وبين العبارة واما على الثاني فلانه يقتضي
ان لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا اصلا وهو باطل لان الخواص والمزايا
التي بها يتم البلاغة ويظهر الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة
وقد تقرر في كتب المعاني ان الخواص يجب ان يكون مقصودة للمتكلم حتى انها
لا يكون مقصودة اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت
بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم ظاهر
الفساد وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام اذ المراد
بالقصد القصد اصالة فليتأمل ولعل الصواب ان يختار ههنا ما اختاره المص
رحمه الله تعالى وفي النص ما اختاره بعض الاصوليين رحمهم الله وقد سبق
بيانه قال الثالث ان الثابت بدلالة النص اقول فان اعرابيا جاء الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت
امراتي في نهار رمضان متعمدا فقال عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة فقال لا املك
الا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل جاني ما جاني
الا من الصوم فقال عليه السلام اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فاراد بعض
النظم معنى قوله عليه الصلوة والسلام اعتق رقبة صم شهرين متتابعين اطعم

اطعم ستين مسكينا وبالعلة هتك حرمة الصوم وبالمنطوق افساد الصوم
بالجماع وقوله كوجوب الكفارة اه مثال للثابت بدلالة النص فان علة
وجوب الكفارة في الجماع لما كانت عندنا الهتك ووجدت في الاكل و
الشرب حكمنا بوجوبها فيهما ولما لم يظهر هذا عند الشافعي رحمه الله تعالى
لم يحكم به واجيب عنه بان كون العلة بحث لانهم كثيرا من ذكروا ان الحكم
في المنطوق لاجلها ممنوع بل غير المفهوم انما هو ثبوت الحكم بها في غير المنطوق
مثلا معنى الجناية في قصة الاعرابي مفهوم بلا اشتباه وانما الاشتباه في ان
تعلق الحكم اعني وجوب الكفارة بنفس الجناية على الصوم او بالجناية المعيدة
بالوقاع اقول فيه بحث لان الاشتباه في غير المنطوق انما نشأ من الاشتباه
في المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابي ان كان لمجرد افساد الصوم
لزم وجوبها في الاكل والشرب وان كان لافساده بالوقاع لم يجب فتدبر
قال والحد في اللواطة اقول اي كوجوب الحد في اللواطة عند الامامين
رحمهما الله تعالى لكونها في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى ودون
الامام رحمه الله تعالى لانه ليست في معناه اذ ليس فيها اضاعة الولد
والانساب بل يعزر بالاحراق بالنار في رواية وبهدم الجدار في رواية
والتنكيس من مكان عال باتباع الاحجار في رواية قال كالانفراد
الاب بالاتفاق اقول فان في قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على
الاب بناء على هذه النسبة اي كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد
في هذه النسبة فكذا في حكمها بمنزلة نفقة العبد حيث يجب على المولى بلا مشاركة
احد فيها لاختصاصه بنسبة الملك اليه اقول يؤيد هذا المعنى تقديم قوله
وعلى المولود له فانه في المقام الخطابي يفيد التخصيص فتدبر قال واستيجار
الرضاع عن التقدير اقول فان في قوله تعالى فان ارضعن لكم فاتوهن
اجورهن بالمعروف اشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما
وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن لانه تعالى اوجب

اجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان
مجهول الصفة والقدر كما قال عليه السلام لهند خذي من مال ابي سفيان
ما يكفيك وولدك بالمعروف قال وبهذا خفي مدة الحمل اقول فان في قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله وفصاله في عامين اشارة الى ان اقل مدة الحمل
ستة اشهر لانها الباقية من العامين قال وتحقيق ذلك اقول يريد ان المصنف رحمه
الله تعالى خلط الاصطلاحين وبنى كلامه على اصطلاح المنطقيين قال في اطلاق
الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار واموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم اه اقول
فيه بحث لان زوال الملك انما فهم من قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم و
المفهوم من الفقراء هو عدم ملكهم وسيأتي له زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى
قال وفيه نظر لان الثابت بالاشارة آه اقول تحقيق المقام ان زوال ملكهم
ثابت بالاشارة لكن لا باشارة قوله تعالى للفقراء بل باشارة قوله تعالى اخرجوا
من ديارهم واموالهم فان زوال ملكهم وان كان مدلولا مطابقيا لكنه لم يسق
فيكون ميزا الى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا باخره وكان الصلة مما يجب ان يعلم قبل
التكلم اعتبر اولا زوال ملكهم ثم اطلق عليهم الفقراء واشير الى عدم ملكهم فظهر ان
الثابت بالاشارة لازم متاخر بحسب مدلول الكلام فليتأمل قال لكن للخصم ان
يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار اقول الجواب عن الاول انا نسلم انه
اسم للركن لا الشرط ولكن للركن المقارن بالشرط فاذا تاخر الركن بمقتضى كلمة ثم تأخر
الشرط بالضرورة وعن الثاني انا نقلب الكلام ونقول ينبغي ان يوجد الامساك
الذي هو الصوم الشرعي بعد جزء بل اجزاء من النهار بمقتضى كلمة ثم ولكن يكون
الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من النهار حقيقة
بان يتصل به او حكما اما بان تحصل في الليل وتحصل باقية الى الآن او تقارن
باكثر النهار ويقام الاكثر مقام الكل فتدبر قال بخلاف حديث العسيف
اقول العسيف الاجير روي عن ابي هريرة وزيد بن خالد رضي الله تعالى
عنهما ان رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال احدهما اقض
بيننا بكتاب الله تعالى وقال الآخر اجل يا رسول الله فاقض بيننا بكتاب الله

اتكلم

الله تعالى وائذن لي ان اتكلم قال عليه السلام تكلم قال ان ابني كان عسيفا على
هذا فزنى بامرأته فاخبروني ان على ابني الرجم فافتديت منه بمائة شاة وبجارية لي
ثم اني سألت اهل العلم فاخبروا ان على ابني جلد مائة وتغريب عام وانما الرجم على امرأته
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما والذي نفسي بيده لاقضين بينكما بكتاب
الله تعالى اما غنمك وجاريتك فرد عليك واما ابنك فعليه جلد مائة وتغريب عام واما
انت يا انيس فاغد على امرأة هذا فان اعترفت فارجمها فاعترفت فرجمها قال
والدائر من الحظر والاباحة يكون صغيرة اقول يرد عليه انه اذا كان صغيرة
لم يحتج المغفرة الى الكفارة لانها تزول بالصلوة الخمس والجمعة وصوم رمضان
كما سيأتي قال وقد خص منه البعض كالشرك بالله تعالى بدليل قطعي هو الكتاب
والاجماع اقول اراد بالكتاب قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وفيه بحث
اما اولا فلان الشرك انما يخص اذا لم يتناول الحسنات للايمان واما ثانيا
فلان المخصص الاول يجب ان يكون موصولا ليصح التخصيص بخبر الواحد
والقياس كما سبق حتى لو كان المخصص الاول متراخيا لا يعد في العرف مخصصا
بل ناسخا والظاهر ان الآيتين ليستا متقارنتين وان الاجماع متراخ
عن الآية المذكورة لانه لا يكون الا بعد الرسول عليه السلام ويمكن ان يجاب
عن الكتاب بجواز ان التاريخ اذا جهل حمل على المقارنة فتدبر قال
وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد اه اقول جوابه انا سلمنا ان المصدر
موضوع للجنس لكنه يحتمل غيره حتى انه يصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء
ونحوه كما في قوله تعالى ان نظن الا ظنا فلو لم يحتمل العموم لما صح الاستثناء
وهذا هو المحمل لما ذكر في الجامع فانه لما كان محتملا صدق من نواه ديانة و
لما كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر المصدر ههنا دليل على العموم
كالاستثناء ثمة والحاصل ان المصدر المذكور صريحا في سياق النفي يفيد العموم
قطعا فاذا كان تأكيدا للمصدر الضمني حمل ايضا على العموم ولا يلزم منه
صحة حمل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة قضاء وديانة فتدبر وهذا
هو التحقيق لمذهبنا لا ما قال في فصول البدايع ان لا اكل او ان اكلت

لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض افرادها للمنافاة الظاهرة فلو نوى
مأكولا دون مأكول فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا اكل شيئا ولا اكل
اكلا اذ قد يقصد به عدم التقييد لما هو معين عند المتكلم فاذا فسره بـ
نية فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين قراءة لا ريب فيه بالفتح والرفع
على ما علم فيهما من الفرق الواضح بين الجنس المتناول للفرد المنتشر نصا وبين
الفرد المقيد بالابهام وذلك لاقتضائه فساد ما ذكر في الجامع وايضا لا وجه للنظر
بالقرائتين لان عدم احتمال التخصيص في قراءة الفتح لكون اللفظ نصا في العموم
والاستغراق وعدم احتماله في الفعل المنفي لانتفاء العموم والاستغراق فكم بينهما
قال وفي نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الى اخره اقول فيه بحث
لان قصد النسبة الخارجية لا يكون الا فيما هو خبر حقيقة والمص رحمه الله تعالى
لا يدعي ان هذه الصيغ كذلك بل انها انشاآت شرعا حقيقة لكن لوحظ فيها جهة
الاخبارية اللغوية كما حققه شراح الهداية رحمهم الله تعالى في اوايل كتاب البيوع
ونظيره الالقاب فانها اعلام حقيقة لكن ربما يعتبر فيها المعنى الوضعي بالنظر الى الاصل
وبهذا يندفع الانظار الاربعة فليتأمل قال ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكره اولا اقول
حاصله ان هذا الجواب الثاني اما ان يكون عبارة عما علم في ضمن الجواب الاول عن كون
الطلاق الثالث من قبل الزوج ثابتا بالاقتضاء او ينضم اليه باقي ما ذكر في الجواب الاول
فان اريد الاول لم يحصل المقصود وهو دفع المعارضة فلا يكون جوابا وان اريد الثاني
لم يكن جوابا مستقلا بل يكون عين الاول وما يرد على الاول يرد عليه ايضا قال
يعني يلزم الامراة في كل من القولين اقول نعم وكلام المص رحمه الله تعالى هذا
ينافي قوله والمص رحمه الله تعالى خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني اللهم الا ان يقال
التغيير مبني على اعتبار صدور الكفر من القوم بقي هنا بحث وهو انك عرفت ان من
جملة شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم
ولا مساواته له في الحكم وهذا الشرط مفقود في القولين اما في الاول فلوجود التساوي
بين رسولنا صلى الله عليه وسلم وبين سائر الرسل عليهم السلام في نفس الرسالة وان كان له
فضل من جهة اخرى واما في الثاني فلان الوجوه في الواجب اولى من الوجود في

فصل في مفهوم المخالفة

في الممكن وهو ظاهر قال المص رحمه الله تعالى ومنه تخصيص الشيء بالوصف اقول ليس
المراد بالوصف هنا النعت النحوي بل النوع تقييد في الذات بحيث يفيد تقليل الاشتراك
سواء كان نعتا نحويا نحو في الغنم السائمة زكوة او غيره من الشرط نحو في الواجد ظلم
وفي سائمة الغنم زكوة وظرف الزمان والمكان فان المخصوص بالكون في مكان او
زمان موصوف بالاستقرار فيهما ولا المراد بالتخصيص التخصيص بالنوت الذي هو
القصر بل نقص الشيوع وتقليل الاشتراك على ما ذكره الشارح رحمه الله تعالى لكن المعلوم
من تقرير المحققين من شراح مختصر ابن الحاجب رحمهم الله تعالى ان المراد به التخصيص
بالاثبات والذكر قال الرابع ان تعليق الحكم بالشيء اقول لم يتعرض لجواب هنا
لجواب المص رحمه الله تعالى وان رده ايضا كما سيأتي قال قلت لان ظهور الاولوية او
المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص اقول لان موجبه
ما يكون نفيا باعثا للاتيان بالصفة وظاهر ان ظهورهما ليس كذلك بل هو من شرطه
عدم بعدا لاتيان بالصفة وظاهر ان ظهورهما ليس كذلك اه قال ذكر صاحب
الكشاف رحمه الله تعالى ان معنى زيادة في الارض اقول مراده ان النكرة في سياق
النفي تفيد العموم لكن يجوز ان يراد بها ههنا دواب ارض واحدة وطيور جو واحد
فيكون استغراقا عرفيا فذكر الوصف نسبة الى جميع دواب الارضين السبع وجميع
طيور الافاق على السواء ليدل على الاستغراق الحقيقي فيفيد زيادة التعميم والاحاطة
قال يعني ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة اقول فيه بحث لان الفرد
ليس بمحتمل ههنا اصلا لما تقرر ان النكرة المنفية اذا كانت مع من الاستغراقية
لفظا او تقديرا لا يحتمل الفرد فكيف يصح حمل كلام صاحب المفتاح عليه والعجب انه
يحمل الوصف على دفع احتمال الفرد ويستبعد حمل المص رحمه الله تعالى اياه على دفع
احتمال التخصيص المطلق مع انه المحمل لكلام الكشاف كما عرفت والتحقيق ان مراد
الشيخين رحمهما الله تعالى واحد فان مراد صاحب المفتاح رحمه الله تعالى بالجنسين
ليس الجنسين من حيث هما هما بل هما من حيث تحققهما في ضمن جميع الافراد بلا تخصيص
بعضها لانه قايل بان مثل هذه النكرة يفيد الاستغراق قطعا بلا احتمال الفرد
فيكون التقرير الذي قال به بالنظر الى دفع توهم الاستغراق العرفي كما ذهب اليه

صاحب الكشف رحمه الله تعالى فليتأمل **قال** لما ذكر في اصول ابن الحاجب رحمه الله تعالى
الى قوله ما يقتضي تخصيصه بالذكر **اقول** فيه بحث لان عدم عدم ظهور الاولوية والمساواة
مما يقتضي تخصيصه بالذكر يقتضي ان يكون عدم ظهورهما موجبا وقد صرح انهما ليس
موجبا له اللهم الا ان يجعل الاشارة في قوله وغيره ذلك راجعة الى قوله ولا خرج مخرج
الاغلب وما بعده ويجعل قوله ما يقتضي تخصيصه بالذكر قرينة عليه ولا خرج مخرج
الاغلب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور
ومن شانهن ذلك فيتقيد به لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه قوله ولا السؤال
ولا الحادثة اي لا يكون ذكر الوصف لسؤال سائل عن المذكور ولا الحادثة خاصة بالمذكور
مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة زكوة فيقال في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض
بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة قوله ولا تقدير جهالة ذهب جمهور شارحي مختصر ابن
الحاجب رحمهم الله تعالى الى اعتبار الجهالة في جانب المخاطب بان يكون الحكم في المسكوت
عنه معلوما له وفي المذكور مجهولا فيحتاج الى البيان وتبعهم المص رحمه الله تعالى حيث
قال او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص واعتبرها المحقق في جانب
المتكلم اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمتنع ذلك فيه قوله او خوف اي لا يكون
خوف يمنع المتكلم عن ذكر حال المسكوت عنه وقيل المراد دفع خوف كما اذا قيل للخائف
عن ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت يجوز ترك الصلوة المفروضة في اول الوقت **قال**
لما عرفنا **اقول** الادب قوله وذلك بان يكون الشيء مما يطلع على ما لم تكن الصفة
وعلى غيره فيقيد بالوصف الخ **اقول** وايضا لنا فلانه لا نزاع لهم في ان المفهوم ظني
اقول قيل هذا ممنوع لانه في الظني ظني وفي القطعي قطعي وليس بشيء لان مناه
عدم تحقق كنههم **قال** وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه **اقول** يعني ان
الاتصال ليس بمحتمل يصح بناء عدم صلاحية التخصيص عليه فالصواب ما ذكر
بقوله وعندنا هو عدم اصلي لا حكم شرعي فلا يصح تخصيصها **قال** التحقيق في
الجملة الشرطية آه **اقول** اعترض عليه الفاضل الشريف رحمه الله تعالى في
حواشي المطول وقد اجبنا عنه ثم بما لا مزيد عليه فمن اراده فليراجع ثمه **قال**
فان قيل هذا البحث من التعليق بالشرط **اقول** يعني انه يجوز الشافعي رحمه الله

115

الله تعالى تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث ليس مما نحن فيه اذ لا تعليق بالشرط فيه
فكيف يصح قوله بناء على هذا الاصل والتقدير الذي ذكره في الجواب انما هو
مناسب لمذهب الشافعي رحمه الله تعالى والمناسب لمذهبنا ما ذكر صاحب الكشف
ان التقدير ان حنثت فعلي اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين والملاحظة مشايخنا
رحمهم الله تعالى هذا التقدير ذهبوا الى ان سبب الكفارة حقيقة هو الحنث كما انه دخول
حرف الشرط كذلك في سائر التعليقات **قال** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله لا يجوز
تعليق الكفارة **اقول** اما تعلقه به فلان قوله صريح عبارة المص رحمه الله تعالى
يفيد ذلك حيث عده ايضا من فروع ذلك الاصل واما عدم تعلقه بقوله فان اليمين
سبب اه فلانه ليس بمبني على هذا الاصل بل على انه الموافق للنص فانه تعالى اضاف
الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم واللام في حيث
يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية **قال** واعلم ان المذكور في اصول ائمتنا
رحمهم الله تعالى ان نفس الوجوب اه **اقول** اعلم ان المص رحمه الله تعالى نسب الى ائمتهم
رحمهم الله تعالى امرين احدهما انه لا فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجب
البدني مطلقا والاخر انه يفرق بينهما في المالي واعترض الشارح رحمه الله تعالى على الاول
بانه على اطلاقه غير صحيح فانه يفرق بينهما اذا امكن الافتراق كما في صلوة النائم و
الناسي وقد لا يفرق اذا لم يمكن كما في الكفارة البدنية وهي الصوم فاندفع ما قيل
يرد على الشارح انه يجوز تقديم الكفارة البدنية قبل ان يحنث وهو خلاف مذهب
الشافعي رحمه الله تعالى فان منشاه الغفلة عن كلمة قد في قد ينفصل واعترض على الثاني
بانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال والائمة يفرقون بين نفس الوجوب و
وجوب الاداء وهو لا يطابق اصولهم واباه عنه بقوله واما تعلق الوجوب
بنفس المال آه فتدبر **قال** فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل **اقول**
اجاب عنه برهان الدين البخاري رحمه الله تعالى بان الحديث لا ينافي ما ذكرنا لان
التعليق ليس بتطليق في الحال وانما هو على عرضية ان يصير طلاقا بعد الشرط
وهو النكاح والملك فليتأمل **قال** ولقائل ان يقول على الاول الخ **اقول**

اعلم ان مراد مشايخنا رحمهم الله تعالى بنفي سببية اليمين للكفارة ليس نفي السببية مطلقا
بل بمعنى افضاء اليمين الى الكفارة وترتب الكفارة عليها وكون الحنث شرطا وينبغي
ان يكون مراد المص رحمه الله تعالى ايضا ذلك وان كان المتبادر من ظاهر عبارته
نفي السببية مطلقا ولهم في ذلك طريقان احديهما ما نقل صاحب الكشف عن الامام
البزدوي رحمهما الله تعالى حيث قال نحن لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول
هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر
فلما كانت الكفارة خلفا عن البر انقلب سببية اليمين للبر الى سببيتها للكفارة و
الكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث وثانيتهما ما نقل عن الاسرار
انا لانم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا اي حال كون الكفارة
خلفا عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة وهي اليمين لان
العلة علة لايجاب الاصل وهو البر لا للبقاء والخلف وهو الكفارة يخلفه في البقاء
الا يرى ان ملك اليمين لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع بهلاك
المبيع او بيعه من انسان اخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا
هو الذي قصده الشارح رحمه الله تعالى بقوله ولو علم التنافي لا يجوز لكنه الغرض غاية الالفا
فظهر ان ما ذكر من الاعتراضين على الوجهين هما اللذان ذكرهما المشايخ رحمهم الله
تعالى الحنفية في توجيه ما اورد على ظاهره الاعتراضان من قبلنا فهم رحمهم الله
تعالى فلا يكون لهما جهة ورود ولعمري ان هذا من الشارح رحمه الله تعالى التحرير
في غاية الاستبعاد واما النظر الاخر فوجهه ان المعترض عليه يجب ان يكون
اتفاقيا وههنا ليس كذلك لانا لا نسلم ان سبب الكفارة هو الاحرام والصوم
لم لا يجوز ان يكون السبب الجناية عليهما لكن يرد عليه ان المقصود ليس النفي
عليهما بل مجرد التمثيل للتوضيح فيكونان من المتنازع فيه فاي فائدة في المنع كما علم
ان لثبوت الاحكام بعللها اربع طرق الاولى الاقتصار كثبوت الاحكام بالتصرفات
الانشائية بلا تعلق مانع الثانية التبيين وهو ان يتبين في ثاني الحال ان الحكم
كان ثابتا من قبل كثبوت حكم الحيض بعد تمام ثلثة ايام الثالثة الاستناد وهو

وهو ان يثبت الحكم بعد زوال المانع مضافا الى السبب السابق كثبوت الملك
للغاصب بعد الضمان مستندا الى الغصب السابق الرابعة الانقلاب وهو تبدل
الحكم الى اخر كتبدل حكم البر في اليمين بعد الحنث الى الكفارة **قال** الظاهر
ان الضمير للحكم الشرعي لا للخبر والانشاء من احكام اللفظ المفيد لمطلق الحكم
اقول فيه بحث لان من الظاهر المكشوف ان المراد باللفظ ههنا لفظ القران
لما قال المص رحمه الله تعالى في اوايل الكتاب ونورد ابحاثه يعني ابحاث القران
في ما بين الاول في افادته المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فكانه قال
اللفظ القراني المفيد للحكم الشرعي اما خبر او انشاء ولذا قال بعده واخبار
الشرع اكثر **قال** والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة
اشتقاق افعل من الفعل **اقول** لم يرد بالطريقة خصوص هذه الطريقة لفظا
بل نوع هذه الطريقة وهو طريقة اشتقاق الفعل من المصدر مطلقا **قال**
ثم لا نزاع في ان الامر يطلق **اقول** يندفع بهذا مع قوله الاتي لانه جعل
الامر والنهي الى اخره ما قال بعض شراح المغني رحمهم الله تعالى المراد من
القول معناه المصدري لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاوهام لان ذلك
صيغة الامر لا الامر فيندفع ايضا بان القوم جعلوا الامر والنهي قسمين من
الخاص والخصوص والعموم من اوصاف اللفظ وبانهم جعلوهما من اقسام الكتاب
وفسروا الكتاب باللفظ **قال** اللهم الا ان يراد بغير كف عن الفعل الذي
اشتق منه صيغة الاقتضاء **اقول** يعني ان الكف قد يستفاد من جوهر
اللفظ نحو كف وقد يستفاد من الصيغة نحو لا تضرب والمراد من الكف الذي
اضيف اليه الغير في تعريف الامر هو الثاني دون الاول **قال** لانا نقول لم
يكون قيد الاستعلاء مستدركا **اقول** وايضا لا فائدة في اعتبار ما يتبادر
منها عند الاطلاق لانه الطلب مطلقا وهو متناول للندب بل الاباحة
ايضا **قال** فانه حقيقة في الانسان والفرس **اقول** انما يكون حقيقة فيهما
اذا اريد به كل منهما لا بخصوصه حتى لو اريد بخصوصه كان مجازا فيهما
كما مر مرارا ان ذكر العام وارادة الخاص بخصوصه مجاز ولا بخصوصه حقيقة

بيان التشقيق في افادة الحكم الشرعي ه

قال للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفاً ولغةً
ان يقال انه لم يأمر اقول ان قيل ان اراد بقوله لم يأمر انه لم يستعمل صيغة
الامر فسلم لكنه لا يفيد اذ لا يلزم منه ان لا يكون الفعل امرا مطلقا وان
اراد انه لم يستعملها ولم يصدر عنه ما يسمى امرا فممنوع بل هو اول المسئلة
وعين محل النزاع بل هو اول المسئلة اه قلنا المراد الاول ولم يلزم منه ان
لا يكون الفعل امرا الا انه لما كان حقيقة في القول وفاقا وصح نفيه عن الفعل
انتفى عنه علامة الحقيقة ووجد علامة المجاز ولا وجه لارادة الثاني اذ لا
عموم للمشترك ولو في صورة النفي فتدبر قال بل زائد عليها اقول اشارة
الى وقوع الترادف قال ابطل دليل الوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا
يستعمل لمعان اقول فيه بحث لان عبارة التنقيح هكذا ولو وجب التوقف هنا لوجب
في النهي لاستعماله في معان ولان النهي امر بالانتهاء فلا يبقى الفرق بين افعل ولا
تفعل وقد صرح نفسه في التوضيح بان قوله ولان النهي عطف على قوله لاستعماله في
معان فيكونان دليلين لشيء واحد ثم لا يخفى ان هذه الشرطية قياس استثنائي استثني
فيه نقيض التالي ذكرت على سبيل المعارضة وقوله لاستعماله في معان بيان للملازمة
وكذا ما عطف عليه وقوله فلا يبقى الفرق بين افعل ولا تفعل بيان لبطلان التالي
فكانه قال لا وجه للقول بالتوقف في الامر كما هو مذهب ابن شريح رحمه الله تعالى
اذ لو وجب التوقف فيه لوجب في النهي ايضا والتالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة
فلوجهين الاول ان علة التوقف في الامر كانت استعماله في معان وهي بعينها
موجودة في النهي والثاني ان النهي صورة امر بالانتهاء معنى فيكون حكمه حكمه ايضا
لان العبرة بالمعاني لا الصور واما بطلان التالي فلاستلزامه ان لا يبقى فرق
بين افعل ولا تفعل وهو بديهي البطلان فظهر ان حمل الشارح قول المصنف رحمه
الله تعالى لوجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان على نقض الدليل
وحمل قوله ولان النهي امر بالانتهاء على المعارضة بعد ما راى قوله عطف
على قوله لاستعماله في معان مما لا ينبغي ان يصدر مثله من مثله فليتامل قال الا
وهو ممنوع اقول اي كون امره في الاية عاما ممنوع بل هو مطلق لا يتناول

117

الا بعض الاوامر ولا نزاع في كون بعضها للوجوب بقرينة السياق قال يعني قوله
تعالى ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اقول وامر مصدر مضاف من غير دلالة
على معهود له قال هو بالجر على الحكاية اي هذا اللفظ الواقع في الاية عام
لا مطلق لما تقرر في موضعه ان المصدر المضاف الى المعرفة بلا دليل على معهود
من صيغ العموم وهذا جواب عن قوله وهو ممنوع بل هو مطلق قال وعلى تقدير
كونه مطلقا تم المطلوب اقول فانك قد عرفت ان الكلام ههنا في صيغة الامر
فاذا لم يكن لفظ الامر المذكور في الاية المتناول للصيغة عاما لم يصح العموم اذ ليس
كل صيغة امر للوجوب بل يجب تخصيصه بالمطلق عن القرينة فلا يكون في الاستدلال
ذكر امر مطلق لا عام فاندفع ولا ما قيل ان قوله وامره مصدر مضاف اه انما
دل على ان موجب الامر الذي هو المصدر الوجوب لا الامر الذي هو صيغة افعل
ومحل النزاع هذا دون ذاك وثانيا ما قيل ان قوله وعلى تقدير كونه اه لا يتم المط
لان معنى المطلق المذكور في المدعى غير معنى المطلق المذكور في الدليل فتدبر فانه يتم قال
بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط اه اقول فيه بحث لان النكرة لا تعم في سياق
اي شرط كان بل اذا كان فيه معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فكذا فانه في معنى لا اضرب
رجلا وقد سبق تحقيقه في بحث الفاظ العموم حتى قال الشارح رحمه الله تعالى ثمه بعد
تقرير الكلام فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي ومنه
يظهر ان قوله ههنا وهذا اولى من الوقوع بوقوعه في سياق النفي ليس بسديد
فالصواب ان يقال لا حاجة الى اثبات عموم الامر كما سبق آنفا ان المطلوب يثبت
على تقدير كونه مطلقا ولو سلمت فالعموم يستفاد من وقوعه في سياق النفي معنى
فان المعنى على ما ذكره نفسه ما صح لهم ان يختاروا من امرهما شيئا وتمكنوا منه كما
بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما
والعجب انه بعد ما ذكر هذا المعنى كيف انكر استفادة عموم الامر من وقوعه في
سياق النفي فتدبر قال احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم الى قوله اي حكم
اقول فيه بحث لانه لو كان بمعنى الحكم لتعدى بالباء فيلزم حذفها في قوله
امرا وسياتي انه خلاف الاصل قال لانه لو اراد فعل فعلا لا معنى لنفي

خيره المؤمنين منه **اقول** ان قيل اذا اريد به فعل معلق بالمؤمنين كان له معنى
صحيح وهنا كذلك فان اهل التفسير قالوا الامر هو خطبة زينب لزيد بن حارثة
فانها نزلت في امتناع زينب من تزوج زيد بعد ان خطبها النبي صلى الله عليه وسلم
لزيد قلنا الخطبة لا يكون الا بالقول فلا يكون فعلا ولو سلم فلا يستقيم بالنظر الى الاتفاق
فتدبر **قال** وعلى تقدير ارادته لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق **اقول** فيه بحث لانه
انما يصح لو اريد بالقضاء الحكم مطلقا وليس كذلك لانه كما سبق بمعنى اتمام الشيء قولا
والاتمام لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب يؤيده ما قال الآمدي رحمه الله تعالى
المراد من قوله قضى الزم كما سيأتي **قال** وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا
لنفي الخيرة يثبت المدعى **اقول** فيه بحث لان المدعى يثبت لكن لا بالطريق الذي ذكر
وهو كون المراد بالامر القول فيبعد عند اهل المناظرة انقطاعا مردودا ولقد
احسن الآمدي رحمه الله تعالى في التعبير عن هذا الدليل حيث قال المراد من قوله
قضى الزم ومن قوله امرا مأمورا وما لا خيرة فيه من المأمورات لا يكون الا واجبا
قال فظهر ان المراد بالامر في قوله من امرهم هو القول المخصوص **اقول** وذكر لانه يمكن ان
المراد بالامر في قوله تعالى اذا قضى امرا هو القول والامر في قوله تعالى امرهم ابعد معرفة
فيكون عين الاول قوله اما بمعنى المصدر وهو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء او بمعنى
الصيغة ونفي الخيرة عن امرهم بالنظر الى المعنى المصدري ظاهر واما بالنظر الى
الصيغة فبمعنى نفي تمكنهم عن ردها قوله سواء جعل امرا منصوبا على المصدر فيكون مفعولا
مطلقا وعلى التمييز لما في الحكم المستفاد من قوله قضى من الابهام لاحتماله القول و
الفعل كما مر او على الحال بناء على ان المصدر يجيء امرا بمعنى اسم الفاعل يعني آمرين
واما التمثيل بقوله كما تقول جاءني زيد راكبا كما عجبني ركوبه فلم يظهر لي مطابقته
للممثل اذ ليس الركوب فيه بمعنى الراكب كما لا يخفى فليتأمل **قال** اي ما منعك من السجود
على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود **اقول** لا يخفى ما في كل من الوجهين من
التكلف الظاهر فالاحسن ان يقدر هكذا ما منعك في ان لا تسجد فان حذف
حرف الجر من ان وان شايع ذايع والمعنى ما منعك من السجود في وقت عدم سجودك
قال ولا نسلم توقف التكوين على الفهم اه **اقول** هذا جواب عما يقال ان ما ذكرتم

ما ذكرته يستلزم الامر للمعدوم وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم ولهذا لم يؤمر الصبي
والمجنون وظاهر ان المعدوم اسوء حالا منهما وتقرير الجواب ان الوقوف على
الفهم هو خطاب التكليف لا خطاب التكوين اذ المقصود منه الوجود وهو
لا يتوقف على الفهم لا صدور الفعل ليتوقف عليه على ان خطاب التكليف ايضا
متعلق بالمعدوم لا بمعنى ان الفعل يطلب منه حال عدمه فانه المحال بل بمعنى
ان الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك حال وجوده وصلاحيته للخطاب
ومعنى كون الصبي والمجنون غير مأمورين انهما غير مأمورين بصدور الفعل عنهما
حال الصبى والجنون وهو لا ينافي كونهما مأمورين حال زوال هذين الحالين عنهما
قال وبعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا **اقول** قال صاحب الكشف
رحمه الله تعالى وهل يسمى الامر للمعدوم في الازل امرا وخطابا الحق انه يسمى امرا لان
الامر هو الطلب وهو موجود في الازل ولا يسمى خطابا عرفا فانه يصح منا ان نقول
امرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ولا يصح ان نقول خاطبنا بكذا **قال** ان اعتبار
جانب الآمر **اقول** لفظ الامر على صيغة اسم الفاعل دون المصدر **اقول** فان قلت
فعلى هذا يكون الامر حقيقة **اقول** منشؤه فوات اعتبار جانب الآمر يوجب وجود
المأمور به حقيقة **قال** فانه لعله الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة **اقول**
منشؤه قوله نعم بحسب اللغة فان قيل قد سبق ان الكلام ههنا في مدلول صيغة الامر
بحسب الشرع حتى ان المص رحمه الله تعالى جعل هذا الباب له فما معنى قوله الكلام في
مدلول صيغة الامر بحسب اللغة قلنا معناه ان الكلام بالنظر الى الاية الكريمة
في ذلك لا بالنظر الى المقام **قال** والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها
على الثاني **اقول** اراد بالاول الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته
جزما وبالثاني الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق الذم والعقاب واراد ببعض
الادلة الدال على الاول الدليل الرابع وبالبعض الآخر الادلة الباقية **قال**
ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الامر **اقول** هذا ايراد على قوله نعم بمعنى انه
لطلب وجود الفعل وارادته ويمكن ان يجاب عنه بان المتبادر بحسب اللغة
من نحو قولك اضرب هو طلب الضرب وارادته لا طلبه فقط يشهد به التأمل الا انصاف

وقد اعترف به نفسه فيما بعد حيث قال لاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل
مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل وبهذا القدر يكفي للحكم بان صيغة الامر واللغة
لارادة المأمور به ولا يضره التخلف لمانع ولهذا لم يتخلف الارادة عن امر الله تعالى
التكويني وتخلف تارة وتأخر تعلقها اخرى في امره التكليفي بحكمة التكليف فلم يوجد
فرق بين اوامر الله تعالى واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ بل في ارادة الله تعالى
يفضي الى الوجود دون ارادة العبد ثم من الظاهر المكشوف ان اهل اللغة لا يفهمون من
امر ب استحقاق تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميز المحقق رحمه الله تعالى
بين ما يفيده الامر بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فاورد كلا في باب فاذا استعمل
اهل اللغة الامر وارادوا هذا الخصوص كان استعمال العام في الخاص بخصوصه فيكون
مجازا قطعا فكيف يصح قوله ولا بان اوامر الشرع مجازات لغوية واما قوله وايضا لو كان امر كن
اه فايراد على قوله نعم بمعنى الطلب وجود الفعل بملاحظة قوله السابق وهو والمعنى نقول
له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى واجيب
عنه بمنع الملازمة قولا بانه انما يصح لو كان امر كن لطلب وجود الحادث في الازل وارادة تكونه
فيه وليس كذلك بل لطلب وجود الحادث في الوقت الفلاني وارادة تكونه فيه فالمعنى
نقول له احدث في الوقت الفلاني فيحدث فيه من غير تخلف وتراخ من ذلك الوقت فيصح الترتيب
المبني عليه الاية الكريمة ويندفع قوله وايضا اذا كان ازليا اه وليس بشيء لان تكوين الاشياء
اذا كان بالكلام الازلي المستعقب لتكونها كما يدل عليه فاذ يكون كان هناك ترتيبان
احدهما ترتب الكون المستفاد من قوله فيكون على الامر والآخر ترتب القول بكلمة كن
المستفاد من قوله ان نقول له كن على الارادة وكلام الشارح رحمه الله تعالى التجويز في الترتيب
الثاني فانه ضمير لو كان راجع الى امر كن وكلام المجيب في الترتيب الاول فتنافي ما بينهما
قال ولقائل ان يقول الدلايل المذكورة انما هي في الامر المطلق الخ اقول جوابه انه
ان اراد ان الورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم بالادنى وهو الاباحة
فممنوع كيف والاباحة انما وردت في صورة واحدة ولذا اجيب عنه بان المثال الجزئي
لا يصحح القاعدة الكلية كما سيأتي والوجوب ورد في اكثر من عشر صور كما ذكر في الكشف
وان اراد انه قرينة على ان المقصود رفع التحريم مطلقا سواء كان بالاباحة او الندب

او الندب او الوجوب فممنوع ايضا كيف وكل من الاولين لم يثبت الا في صورة بخلاف
الوجوب كما مر فاذا لم يصلح لان يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال
قال واعلم ان المشهود في كتب الاصول اقول قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى
ومنهم من قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقال
صاحب الكشف رحمه الله تعالى انما جمع الشيخ رح بين الندب والاباحة وان لم يوجد
القول بالندب في عامة الكتب وانما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله
تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه امر
ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة قال والظاهر ان هذا
الاختلاف ليس في صيغة الامر لوجهين اقول الجواب عن الاول ان اثبات
كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها
حقيقة ظاهرة في كل من الندب والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون
الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصيغة ايضا مجازا فيه اذ لا قائل بكون الامر
مجازا حيث يكون الصيغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شك في صحة الاستدلال
بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار
كون المراد بالامر لمعنى امر على ما صرح به الشارح رحمهم الله تعالى واحد هو الوجوب
فكيف يصح حمل كلامه على ما ذكر قال ولا خفاء ان مجرد جواز الفعل جزء من
الوجوب اقول نقل من الشارح رحمه الله تعالى انه قال فان قيل سلمنا ان جواز
الفعل يثبت بالامر لكن لا نسلم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن ان
يكون لازما قلنا جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحة ثم حرمة الترك فصل
للوجوب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل للاباحة وجواز الترك
مع اولوية الفعل فصل للندب فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به في
الآخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهذا ينقسم على هذه الاقسام فعدم
المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل فهو داخل في مفهوم هذه
الاحكام فيكون جزءا لمفهوم الوجوب قال او كونه بحيث يثاب فاعله
ويعاقب او يستحق العقاب تاركه في الآخرة اقول حق العبارة ان يكون

هكذا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه او يستحق العقاب تاركه فيكون الاول
اشارة الى مذهب المصنف والثاني الى مذهب اهل الحق فان ثواب المطيع و
عقاب العاصي غير واجب عندنا خلافا لهم الا انه عبر هكذا اشارة الى ان
المطيع عندنا يثاب لمقتضى الوعد وان لم يجب عليه والعاصي جاز ان لا يعاقب
لجواز العفو **قال** فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة
الى اخر الجواب **اقول** حاصل السؤال ان ما ذكرتموه من خلاف الظاهر مبني على ان يكون
صيغة الامر المستعملة في الندب او الاباحة مجازا مرسلا من قبيل استعمال الكل
في الجزء وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون استعارة بان يكون مستعملة في تمام الندب
والاباحة بجامع اشتراكهما في جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند المساوي ههنا
ان كانت استعارة كانت كالاسد المستعمل في الانسان الشجاع فان ذكره من حيث
انه من افراد الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة لا من حيث ان لفظ الاسد
يدل على ذاتيات الانسان فاذا كان الجامع ههنا جواز الفعل كان استعمال
الصيغة في الندب او الاباحة من حيث انه من افراد جواز الفعل ويعلم جواز
الترك بالقرينة واقول في الجواب بحث لان الصيغة اذا كانت استعارة لا يكون كالاسد
المستعمل في الانسان الشجاع فيصح ما ذكر بل كالمقطع الموضوع لازالة الاتصال
بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض والمستعار لتفريق الجماعة وابعاد بعضها
عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الارض امما والجامع ازالة الاجتماع الداخل
في مفهوميهما وكالخياطة الموضوعة لضم خرق الثوب والمستعارة للسرد الذي
هو ضم حلق الدرع والجامع الضم الداخل في مفهوميهما وله نظاير كثيرة واما
عدم جواز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا
او نحو ذلك من الاجزاء فلا يضره ولا يضرنا لما تقرر في موضعه ان العلاقة
مقتضية للصحة وتخلف الصحة عنها لا يقدح في الاقتضاء فانه ربما كان
لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف لمانع
عن المقتضي جائز ولذا لم يجز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة
للصيد للمجاورة وابن للاب للسببية واب للابن للمسببية والتحقيق ههنا

ههنا ان المانع عن اطلاق لفظ الانسان على الفرس بالجامع المذكور كونهما من
الماهيات الحقيقية فان الجامع في الاستعارة منه يجب ان يكون اقوى واشد
ليكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور في اجزاء الماهيات الحقيقية وان
كان متصورا في غيرها كما في ما نحن فيه واما قوله وبالجملة لا يخفى على المتامل المنصف
اه فيرد عليه ايضا انه اراد نعم بقوله لان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز
الترك ان الجوازين ليسا مدلولين حقيقيين للصيغة فمسلم لكنه لا يفيد وان
اراد انهما ليسا مدلولين مجازيين لها فممنوع لا بد له من دليل فانه عين محل
النزاع بل الظاهر ان مدلول افعل عند قصد الاباحة بالقرينة جواز الفعل
مع جواز الترك ومدلول لا تفعل جواز الترك مع جواز الفعل **قال** عموم
الفعل شمول افراده **اقول** يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار
الازمان مثلا العموم في الطلاق ان يقع الثلث دفعة والتكرار ان يقع مرة بعد
اخرى **قال** وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة رضي الله تعالى عنه **اقول** هذا
اعتراض على المصنف رحمه الله تعالى بانه نسبه الى الاقرع من قوله العامنا هذا ام للابد
انما هو قول سراقة قال له في حجة الوداع من غير ان يصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم
امر بالحج بل انما نشا سواله من فعل الحج والملابسة بافعاله كانه قال الحج الذي وجب
علينا ونحن الان متلبسون بافعاله الهذا العام ام للابد واما قول الاقرع
وهو اكل عام يا رسول الله بعد قول النبي صلى الله عليه وسلم يا ايها الناس
قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فهو المتعلق بالامر والوارد بعده فاضمحل ما توهم
ان لم تعلق بالامر وهو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه امر في
صورة الخبر **قال** والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد
من الامر **اقول** يعني ان الاستدلال ههنا ليس بحسب اصل العموم كما يشعر به قوله
اكل عام يا رسول الله كما هو المناسب للاستدلال السابق بقوله صلى الله عليه وسلم
لو قلت نعم لوجب ووجهه ان ضمير لوجب راجع الى تقرر الوجوب لا الى الوجوب
نفسه لانه ثابت بالنصوص القطعية لا يتوقف على قوله عليه السلام نعم ولقوله
عليه الصلوة والسلام ولما استطعتم فلو لم يكن الوجوب كل عام مستفادا من الامر

لامحة هذا تقرير الجواب انا لانسلم ان معناه ذلك بل معناه تكرر الوجوب بتكرر الوقت
لضرورة سببه لانه صاحب الشرع ومفوض اليه نصب الشرايع فيكون نفس الوجوب
بالوقت ووجوب الاداء بالامر كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والحاصل
ان التكرار مستند الى السبب دون الامر كما زعم فاضمحل ما قيل فيه كلام لان ما ثبت
بالوقت غير ما ثبت بالامر وكلام الخصم فيما ثبت بالامر فان قيل اضافة الحج الى البيت
في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فكيف يصح للرسول عليه الصلوة والسلام جعل
الوقت سببا مخالفا له قلنا الاضافة ليست بقطعية فيها كما سياتي انها من الاباحات
قال لما مر من سوال الاقرع اقول فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع على ما مر قال
لا من مطلوح الامر المطلق اقول اراد بالمطلق الاول المطلق عن قيد يوجب التكرار
وبالثاني المطلق عن جميع القيود فكانه قال لا من مطلوح الامر عن قيد يوجب
تكرره تكرر مصدر الامر سواء كان مطلقا عن جميع القيود او مقيدا بقيد
لا يوجب تكرره تكرر المصدر كالشرط والوصف فتدبر ولا تظنن المطلق الاول
زائدا قال هو المجرد عن قرينة التكرار والمرة اقول قرينة التكرار ما يوجب
تكرره تكرر مصدر الامر اما صريحا نحو مرات مثلا او التزاما بان تعلق بالسبب
كما في قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس بخلاف
الشرط او القيد فان تكرر شيء منها لا يوجب التكرار على ما سبق لكن هذا
اذا امكن تكرر الحكم بتكرر السبب بان لا يفوت المحل حتى اذا فات لم يصح تكرر
الحكم وان تكرر السبب كما اذا قطع اليمين في السرقة كما سياتي في اخر الفصل
قال وظاهر عبارة المتن رحمه الله تعالى اقول اراد بها قوله لا يحتمل
التكرار الا اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف فان المتبادر من ظاهر
الاستثناء من النفي هو الاثبات فيكون المعنى يحتمل تكرارا اذا كان معلقا
بشرط او مقيدا بوصف لكن الصحيح عندنا ان الاستثناء من النفي ليس باثبات
بل هو مطلقا تكلم بالباقي بعد الثنيا فيكون المستثنى من النفي في حكم المسكوت
عنه قال قلنا ليس ببعيد اه اقول له جواب اخر وهو انهم يقيسون الشرط
والقيد بالسبب حتى قال الامام رحمه الله تعالى في المحصول من قال ان

بالتكرار عنى به انه يفيده قطعا ومن نفى التكرار عنى به ان اللفظ لا يفيده
قال ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد اه اقول ايراد على قوله والمفرد
لا يقع على العدد لكن يرد عليه ان معنى ذلك القول ان المفرد من حيث
انه مفرد مع قطع النظر عن القراين لا يقع على العدد وهو لا ينافي ان يقع عليه
بعد اقترانه بالقرينة كاللام ونحوه قال كل اسم فاعل دل على المصدر لغة
اقول قوله دل على المصدر صفة اسم الفاعل واحتراز عن اسم الفاعل اذا جعل
علما كالحارث والقاسم فانه لا يدل على المصدر قال اي كل اسم فاعل دل
على مصدره الى قوله وبه يحصل الربط فيصح الكلام اقول رد على صاحب الكشف
رحمه الله تعالى حيث قال الضمير المستكن في يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل
كما هو مقتضى الكلام لم يصح له تعلق بالمقصود وهو عدم القطع في المرة الثانية
وان جعل راجعا الى المصدر لا يخلو التركيب عن نوع خلل اذ الخبر لا بد ان يكون
محكوما به على المبتداء وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه راجعا الى المصدر لا يكون
كذلك ووجه الرد ظاهر قال كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي
الوجوب اقول فيه بحث لان جواز الترك لا ينافي نفس الوجوب وانما ينافي
وجوب الاداء وسياتي الفرق بينهما يدل عليه ان الوجوب ثابت في اول الوقت
لوجود سببه مع جواز الترك فيه بالاجماع قال وذهب بعض المحققين رحمهم
الله تعالى اقول اراد به المحقق عضد الملة والدين رحمه الله تعالى قال والمراد
بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوده به اقول اعلم ان ههنا
ثلثة امور احدها نفس الوجوب وهو عبارة عن اشتغال الذمة وثابت
بالسبب كالوقت للصلوة وثانيها وجوب الاداء وهو لزوم تفريغ الذمة
وثابت بتوجه الامر وسياتي تمام تحقيق الفرق بينهما وثالثها ما علم وجوبه
بالامر وهو فعل الصلوة مثلا فكما لا يمكن تسليم نفس الوجوب كذلك لا يمكن تسليم
وجوب الاداء فكان المطلب بل الانسب نظرا الى احتمال العبارة اعني
الثابت بالامر ان يتعرض لوجوب الاداء ايضا لكنه اقتصر على التعرض
له اذ لم يذهب الى تجويز تسليم وجوب الاداء احد بخلاف نفس الوجوب

حيث جوزه صاحب الكشف رحمه الله تعالى واراد المحرر بقوله وعلى هذا لا حاجة
الى ما يقال ام الرد عليه ووجه الرد ظاهر قال وبعضهم قيدوا الوجوب بان يكون متمكنا
من وجب عليه اقول ذكر هذا القيد القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة
رحمهما الله تعالى ومعناه ان يكون حقا له لا لغيره وقادرا على صرفه الى ما يريد
اما في المعاملات فكصرف ماله الى دينه فانه خالص حقه له ان يصرفه الى ما يريد
بخلاف صرف دراهم الغير الى دينه واما في العبادات فكالنفل فانه خالص حقه
وهو قادر على فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بان نوى القضاء بدل النفل جاز
بخلاف فطر اليوم فانه خالص حق الله تعالى ليس للعبد فيه اختيار صرفه الى غيره
بنية تبديل به قوله لا يصح مع صحة المماثلة اما بين الظهرين فظاهر واما
بين الظهر والعصر فلاشتراكهما في الفرضية بخلاف الفرض والنفل قال فالثابت
بالامر لا يكون الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى اخره
اقول فيه بحث لان الاستشهاد بكلام فخر الاسلام رح لا يلائم الحصر المستفاد من قوله
لا يكون الا واجبا او مندوبا لان في كلامه ضم الاباحة الى الندب فينافي ذلك الحصر
قال يعني ان الاداء والقضاء اقول يريد ان معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله
تعالى هذا الذي ذكره لا ما ذكره صاحب الكشف رحمه الله تعالى كما سياتي وحاصله
ان كون الشيء من اقسام المامور به لا يقتضي صحة اطلاق الاداء عليه كالمباح
فان من جعله مامورا به لا يطلق عليه الاداء ولهذا قال ولم يتعرض للمباح
اذ ليس في العرف اطلاق الاداء اليه وههنا بحث وهو ان المتبادر من
الاستشهاد بقوله الا ما ذكر صاحب الكشف رحمه الله تعالى اه ان يكون صاحب
الكشف مجوزا لان يطلق الاداء على المباح وليس كذلك المتبادر من قوله
وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى اه ان مراد صاحب الكشف
رحمه الله تعالى بيان مراد فخر الاسلام وليس ايضا كذلك بل مراده الاعتراض
عليه في نقله مذهب من جعل المباح ايضا مامورا به بانه يقتضي اطلاق
الاداء على المباح لان مدار اطلاقه على الشيء كونه مامورا به بمعنى انه ورد به
امر لكن قصر الامر على الوجوب قصر اطلاق الاداء على الواجب ومن عمم

عممه الى الندب جعل المندوب اداء ومن عممه الى الاباحة ايضا يلزم ان يسمى
المباح اداء لاشتراكه علة التسمية مع انه خلاف الاجماع ولا يخفى على المنصف الخبير
بان هذا لا يندفع بما قال المحرر رحمه الله تعالى واما قوله وقد اطلعناك على ان
المراد بالاداء هنا لا يعني ولا يقر صاحب الكشف كما اشرنا اليه وبالجملة كلامه
ههنا لا يخلو عن الاختلال والاضطراب والله اعلم بحقيقة الحال والصواب قال
في عبارة اكثر المشايخ رحمهم الله تعالى تصريح اقول لما فسر السبب بالنص اي بين بتصريح
بعض المشايخ رحمهم الله به فان ما يعلم به ثبوت الحكم هو النص لا الوقت ونحوه
قوله والى هذا اشار كلام المص رحمه الله تعالى يعني قوله الا بنص قوله وعند بعض اصحابنا
رحمهم الله تعالى عطف على قوله فعند البعض سبب جديد قال اي دليله الدال عليه
اقول انما فسر السبب بالدليل لئلا يتوهم ان المراد به الوقت فينافي ما يجيء قال
ولما لم يجر علم انه سبب جديد هو التفويت اقول لفظ التفويت يشعر بان لا يكون
الفوات موجبا للقضاء عند هذا البعض وقد صرحوا ايضا بانه يوجب
له كالتفويت قال وظاهر هذا التوجيه مشعر اه اقول يعني ان ظاهره
مخالف لما سبق في اول البحث ان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم
لا ما يثبت به الوجوب كالوقت والنذر ونحوهما فصرفه عن الظاهر دفعا
للمخالفة لكن يرد على قوله والسبب الجديد هو قياس المنذور اه اولا انه مخالف
لما سبق من قوله فعند البعض سبب جديد اي نص مبتدا مغاير للنص الوارد
بوجوب الاداء لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا ان السبب الجديد اذا
كان القياس او النص المذكور لكان هذا عين مذهب الجمهور كما سبق ان القياس
مظهر لا مثبت وان النص للاعلام ببقاء الواجب وثالثا انهم صرحوا
بان القياس لا يصلح لان يكون سببا جديدا قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى
فقال بعضهم رحمهم الله تعالى بنص مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها فاذا
فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بالنص فكيف يكون مثلا بالقياس
وقد ذهب وصف فضل الوقت وكذا الحال في قوله وكونه هو التفويت كناية
عن وجوبه بالقياس قال وفي لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى اشارة خفية

الى هذا المعنى اقول يعني الى ان كونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس
لانه قال ويتفرع عن هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا
صامه ولم يعتكف انه يقضي اعتكافه ولا يجزئ في شهر رمضان اخر قالوا
لان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت لا بالنذر والتفويت سبب مطلق
عن الوقت فصار كالنذر المطلق لكنا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس
على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب واراد بالنص المقصود في هذا الباب
التفويت لانه المذكور سابقا في كلام الخصم وليس ذلك حقيقة بل المراد به
القياس الذي هو في حكم النص وفيه بحث لانه لو كان اشارة الى ذلك لكان
عين مذهب الجمهور رحمهم الله تعالى الذي عبر عنه بقوله قبيله انما وجب القضاء
في هذا بالقياس على ما قلنا ولا يخفى بطلانه قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى
فيه اشارة الى ان التفويت كنص مقصود عندهم في هذا الباب وهو النذر
وفيه ايضا بحث اما اولا فلان توصيف النص بالمقصود في هذا الباب يدل
على ان المراد به لفظ يدل صريحا على وجوب قضاء هذا المنذور والفائت و
ظاهر ان التفويت ليس كذلك لانه مع انه ليس بلفظ ليس له اختصاص
بهذا الباب واما ثانيا فلان ارباب هذا المذهب اذا ارادوا بالنص ما
يكون طريقا الى معرفة المماثلة حيث قالوا فلا يعرف لها مثل الا بالنص و
نفوا ان يكون القياس كالنص مع كونه طريقا معقولا الى المعرفة حيث قالوا
فكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت كيف يصح ان يكون
التفويت الذي لا يتصور كونه طريقا اليها اصلا كنص مقصود في هذا الباب
عندهم فالصواب ان النص محمول على ظاهره فان الخصم لما ادعى اولا ان القضاء
لا يكون الا بنص مقصود ثم ذكر هنا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتفويت
رد عليه فخر الاسلام رحمه الله تعالى بان ما ذكرتم هنا مخالف لما ادعيتم سابقا
لظهور ان التفويت ليس بنص مقصود كما ذكرتم اولا فان التفويت ليس
بنص فضلا عن ان يكون مقصودا في هذا الباب ولا شبهة له في افادة
المعرفة والعجب ان هذا مع انه مكشوف واضح كيف خفي على صاحب الكشف رحمه الله

الله تعالى وان رجح رحمه الله تعالى قال فقوله يقتضي صوما مبنيا على اشتراط
الصوم في الاعتكاف الواجب اقول اعلم ان النذر انما يصح اذا كان المنذور قربة
وهي ما يكون من جنسه واجب لله تعالى في الشرع لان ايجاب العبد معتبر
بايجاب الله تعالى كالصوم والصلوة والحج والصدقة والذبح والعتق
فعلى هذا كان ينبغي ان لا يصح النذر بالاعتكاف اذ ليس لله تعالى من جنسه
واجب الا انه صح الحاقا بالصوم باعتبار ان الصوم شرط له بالحديث وكان
التزام الاعتكاف التزام الصوم ولله تعالى من جنسه واجب فظهر
ان الصوم الواجب بالاعتكاف يجب ان يكون مما يلتزم بالنذر وهو الصوم
المستقل دون صوم رمضان لانه صوم مستقل لا مدخل للنذر فيه ولذا
قال ويكون مما يلتزم بالنذر ان يكون تلك الشرائط هكذا يجب ان يعلم
هذا المقام قال وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح اقول يندفع
التسامح بقوله انه يوجه الى قول العامة اه فان الانفاق سبب
للثواب وذكر المسبب وارادة السبب شايع ذايع في الكلام حتى جاز
استعماله في التعريفات والمجاز لا سيما المشهور اذا تضمن نكتة لطيفة واي
هنا الاشارة الى ما ذكره لا يكون فيه تسامح اصلا قال لان المعنى
المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم اقول يعني ان النص
الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
يحتمل ان يكون معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه
كذا قراءة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وحذف لا جائز عند عدم اللبس
ويعضده قراءة حفصة رضي الله تعالى عنها لا يطيقونه باثبات لا
ويحتمل ان لا يكون معللا به ذكر التعليل فان بناء الحكم على المشتق
وان كان يشعر بعلية المبدأ لكن كل علة منصوصة لا يجب ان يكون
متعدية ليصح معها القياس لجواز ان يكون قاصرة كما تقرر في موضعه
فاصر بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا في باب العبادة لا
بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا باجزاء الفدية عن

علا

الصلوة كما صلوا به في الصوم حتى قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادات يجزيه
ان شاء الله تعالى ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كما في ساير
الاجتهاديات فاصل ما قيل ان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية معلوم من
النص الوارد فيه فان معناه وعلى الذين لا يطيقونه بالاجماع وبناء الحكم
على الوصف يشعر بالعلية فيثبت الوجوب في الصلوة ايضا الا ان الشرع
جعله عين الواجب لما ذكر **اقول** يعني قوله لئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم **قال**
ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت **اقول**
اعلم ان القائلين بالقصاص جمهور المحققين رحمهم الله تع منهم شراح
الجامع الكبير وغيرهم قال صاحب التلخيص اداء الايفاء بالقصاص
حسب اي بالمقاصة فقط بان يثبت بالايفاء للمديون في ذمة الداين
مثل ما ثبت في ذمته فيتقاصان قط بالتقاص وهذا معنى قولهم الديون
تقضى بامثالها كما قال المحققون من شراحه رحمهم الله تع فالجواب عن
النظر الاول انه ان اراد بعدم كون قضاء الدين ح تسليم عين الثابت
عدم كونه تسليم عينه ابتداء فمسلم لكنه لا يفيد لان انتفاء الخاص لا يوجب
انتفاء العام كما ذكر قبيل هذا وان اراد به عدم كونه تسليم عينه مطلقا
فممنوع كيف وتسليم الدين بعقب تسليم العين فان قيل التسليم لا يكون الا للمال
والدين وصف في الذمة لا يتسلم قلنا قد تقرر ان بعض الاعراض قد يكون
في نظر الشارع في حكم الجواهر كالملك حيث ينتقل من مالك الى اخر وسببية الجزء
الاول من الوقت حيث انتقل الى ما بعده على ان المعترض ايضا قد ارتكب
مثل هذا التكلف حيث قال العين اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او اعتبار
الشارع فالحاصل ان كلا من الاعتبارين يحتاج الى التكلف ما لكن الاحسن
اعتبار شراح التلخيص رحمهم الله تع كما يظهر ان شاء الله تع واما
النظر الثاني فلا بد من توضيحه اولا ثم الجواب عنه اما توضيحه فهو ان
القوم انما عدوا تادية القرض من القضاء وتادية الدين من الاداء
لان رد ما قبض ممكن في القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضاء لوجود

لوجود شرطه وهو تصور الاصل واما تسليم الدين فغير ممكن فلا يمكن جعل تسليم
العين فيه قضاء له لعدم شرطه فهذا القائل لما جوز تسليم العين لزمه ان
يجعل تسليم الدين كتادية القرض ولا فرق بين قضاء الدين والقرض
مع انهم صرحوا بالفرق واما الجواب عنه فهو انا سلمنا ان تصور الاصل شرط
القضاء وهو موجود في اداء الدين لكن له شرط اخر مفقود ههنا وهو وجود
المثل فان ما يؤدى من العين لا يمكن ان يكون مثلا للدين فلا يتصور
القضاء وعلى هذا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق واضح اذا تاملت
فيما ذكرنا ظهر لك انه هو المناسب لقول الجمهور رحمهم الله تع الديون تقضى
بامثالها لان القضاء ثم على معناه اللغوي وهو التسليم ومثل ما في
الذمة لا يكون الا في الذمة ولا يناسبه ما اختاره المعترض فان العين
لا يكون مثلا للديون ابدا **قال** وعلى ظاهر عبارة المص رحمه الله تع
مناقشة لا يخفى **اقول** لان المتبادر من عبارته ان يكون الحل والحرمة
بالنظر الى شخص واحد وفساده ظاهر لكن مراده الحل لبعض اخر وبهذا
قال على ظاهر عبارة المص رحمه الله تعالى **قال** ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون آه **اقول** يعني ان ما ذكره المص رحمه الله تعالى من الدليل المعقول
ليس بتام لورود المنع عليه بانا لا نم ان الشيء الذي يحكم الشرع بادكرهو
الشيء مع وصف المملوكية لم لا يجوز ان يكون الشيء بقيد المملوكية وظاهر
ان القيد خارج عن المقيد غايته ان يفيد له وصفا وتبدل الاوصاف
لا يوجب تبدل الذات **قال** المص رحمه الله تعالى ولا يضمن ان شهد
بعفو الولي القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع **اقول** قال في الشرح
هذا تفريع اخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وفيه بحث
لان هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا
بعده فكان حق العبارة ان يذكر الفاء مكان الواو في قوله ولا يضمن
ولهذا قلت في مرقاة الوصول فلا يضمن المنافع **قال** بحكم النص آه **اقول**
وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم **قال** وقد اختلفوا

في ان حسن المامور به من موجبات الامر اه **اقول** ذهب الشيخ الاشعري رحمه الله ومن تبعه
الى ان الحسن والقبح موجب الامر والنهي واثرهما والحاكم بهما الشرع والعقل لو تم
الخطاب ومشايخ الماتريدية ومن وافقهم رحمهم الله تعالى وذهب المعتزلة رحمهم الله
الى انهما قبل الامر والنهي وثابتان في الفعل قبلهما والحاكم العقل والشرع
مبين في البعض ومشايخ وافقهم في ايجاب معرفة الله تعالى وقيل مدلولهما
فيما ادرك العقل حسنه وقبحه كالايمان واصل العبادات او العدل والاساءة
وكالكفر وترك العبادات او الظلم ونحوها وموجبهما في غير ما ذكر كاكثر الاحكام
الشرعية وهو المنقول عن الميزان وقيل مدلولهما مطلقا سواء كان في
المدرك او غيره فانه تعالى حكيم لا يامر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح
قال الله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر و
البغي قال الامام ابو زيد رحمه الله تعالى في التقويم لا يجوز في الحكمة ان يجب علينا
ايجاد المامور به لله تعالى الا وهو حسن عند الله تعالى على الحقيقة فان القبيح في الحكمة
لا ينبغي ان يعدم والله تعالى هو الحكيم الذي لا سفه له وقول ابن رح رحمه الله تعالى
لان الحكيم لا يامر بالفحشاء اشارة الى هذا المذهب **قال** او بالعقل قبله
اقول ان اريد ثبوت الحسن بالفعل قبل الامر لدلالة العقل عليه كما
يقال هذا الحكم ثابت بالكتاب ونحوه ويراد به دلالته عليه كان مذهبنا وان
اريد به وجوبه بالفعل كان مذهب المعتزلة **قال** وكل من الحسن والقبح
يطلق على ثلثة معان **اقول** ليس المراد الحصر فيها لما ان له معاني اخرى
قال في المواقف الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
الثاني ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة
الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب وقال في مختصر ابن الحاجب
رحمه الله تعالى ويطلق لثلثة امور اضافية لموافقة الغرض ومخالفته وما امرنا
بالثناء عليه والذم وما لا حرج ومقابله واما الحكم المستفاد من عبارة شارحه
المحقق رحمه الله تعالى حيث قال وان الحسن والقبح انما يطلق لثلثة امور
اضافية لا ذاتية فلا يظهر وجه صحته **قال** نص اي دل عليه او على

او على دليله **اقول** اي على المدح او دليله الاول مثل قوله تعالى في اهل قباء
من الانصار رضي الله عنهم رجال يحبون ان يتطهروا فانه تعالى مدحهم لتكميلهم الاستنجاء
باستعمال الماء بعد الاحجار والثاني مثل قوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا
الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وغيره ذكر من الايات
فانه تعالى نص على مجازاة المومنين العاملين بالجنة والمجازاة بها لا تكون
الا بفعل ممدوح **قال** يعني ان العمدة في اثبات ذلك ايراد الى قوله ونبين المراد ان
مذهب الاشعري الخ **اقول** لما اوهم قول المص رحمه الله تعالى وهذا بناء على امرين
ان اثبات مذهب الاشعري رحمه الله تعالى موقوف على الامرين اراد دفعه بان
مراده ان كلا من الامرين لا لمجموعهما عمدة في اثبات مذهبه لا موقوف عليه
وقد اشار الى الاول بقوله بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه
والى الثاني بقوله بل وله ادلة اخرى الى اخره **قال** والمذكور في الكتب الكلامية
اقول الظاهر انه اعتراض على المص رحمه الله تعالى بان اطلاق القول
بان الحسن لا ينسب الى افعال الله تعالى عند الاشعري رحمه الله تعالى غير
صحيح لان للحسن معان متعددة وافعاله تعالى وان لم يتصف ببعضها
لا تتصف بالبعض الاخر **قال** واما بمعنى كون الفعل متعلق
المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه **اقول** فيه بحث لانه ان اراد بكونه
متعلق المدح والثواب كونه متعلقا لهما معا كان كما يعني مخصوصا
بافعال العباد فلا وجه للتخصيص وان اراد به كونه متعلقا لكل واحد
منهما بالانفراد كان صحيحا في الثواب دون المدح ولهذا قال الفاضل
الشريف رحمه الله تعالى في شرح قول المواقف الثالث تعلق المدح والثواب
او الذم والعقاب بهذا في افعال العباد وان اريد ما يشمل افعال الله
تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب **قال** وكون
المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر اه **اقول** وفيه نظر لان
من ادخله في تفسيره لم يفسره بالمامور به ولا بما يتعلق به المدح والثواب
بل بما لا حرج في فعله لا بما قاله مراده بتفسير الحسن عندهم تفسير المحققين منهم

وهو ما امر به لانا نقول ح لا وجه لقوله ولانه ليس متعلق المدح والثواب
لانه ايضا غير مختص بهم واما المص رحمه الله تعالى فانما ادخل فيه في جعله
المباح مامورا به مجازا كما ان المندوب كذلك عندنا وهذا لا ينافي اتفاقهم
على انه ليس بمامور به بالامر المطلوب الذي هو حقيقة في الوجوب والندب
في ارتكابه هذا المجاز جعل الحسن والقبح مثنا ولا للاحكام الخمسة اى الواجب
والمندوب والمباح والحرام والمكروه اذ لو ابقيا على حقيقتهما لم يتناولا الا
الواجب والحرام وكان الثلثة الباقية واسطة بينهما مع ان المندوب و
المكروه داخلان في تعريف الحكم بقيد الاقتضاء والمباح بقيد التخيير كما مر
في اول الكتاب قوله لاتفاقهم على انه ليس بمامور به ان قيل قد تقرر ان الكعبي قائل
بكونه مامورا به وواجبا فكيف يصح الاتفاق قلنا لم يعتبر خلافه لانه
مكابرة محضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه قال ليشمل المباح
وفعل الباري تعالى اقول هذا التعريف كما يشملهما يشمل ايضا فعل غير المكلف
من الصبي والمجانين والبهائم كما يشمل كلا منها تعريفهم الحسن بما لا حرج
في فعله قال ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله اقول ما عبارة عن
الفعل وضمير حاله راجع اليها لا الى العالم قال اى الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك اقول سيأتي ان هذا التعريف ليس كما ينبغي والاولى ان يقال ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل قال فهذا لا يكون حسنا بل قبيحا اقول يعني الفعل
في نفسه مع قطع النظر عن خصوص الفاعل كاكل الميتة وشرب الخمر وقتل النبي
مثلا اذ لو اعتبر خصوصه لم يتصف بالحسن والقبح قال فلو لم يقيد لما اتفق
التعريفان جمعا ومنعا اقول اى لو قيل الحسن ما للشخص او للفاعل ان
يفعله والقبح ما ليس له ان يفعله يخرج الافعال المذكورة عن
تعريف القبح ودخل في تعريف الحسن فيختلان قال فيكون التفرقان
اقول يعني تعريفي القبح قال وهو بعيد اقول لان اطلاق لفظ
الحسن على المكروه شنيع باى تعريف فسر الحسن قال فههنا بحثان اقول
منشأ البحث الاول قول المص رحمه الله تعالى وعلى الثاني لا واسطة بينهما

بينهما ومنشأ الثاني قوله وكلا تعريفي القبح متساويان لا تتناولان الا الحرام
والمكروه قال ظاهر هذا الكلام مختل اقول انما قال ظاهر هذا الكلام
لانه يتبين فيما سيجئ ان مراده ان كلا من الامرين لا مجموعهما عمدة
في اثبات مذهبه لا موقوف عليه فهو ليس باعتراض على المص رحمه الله
تعالى بل بيان لمراده وايضا المتبادر من ظاهر قول المص رحمه الله تعالى
لاثبات الاصلين ان يكون ايراد الدليلين لاثبات الاصلين فان
قوله ان يع رحمه الله تعالى وذكر منصوب معطوف على الحكم في قوله
بان الحكم لكن اذا نظر في قول المص رحمه الله تعالى اوردت على مذهبه دليلين
علم ان ذكر الدليلين لاثبات المذهب ويلزمه اثبات الاصلين وهو
معنى قوله ان يع رحمه الله تعالى نعم هذا المعنى لازم الى آخره فقوله لاثبات
الاصلين علة لمجموع قوله اوردت على مذهبه دليلين فتدبر قال
وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له اقول قال ابن
الحاجب رحمه الله تعالى في المنتهى لانه يؤدي الى اثبات الحكم لمحل الفعل
لا لحاصله فيا بهما معا به وقد نقله المحقق رحمه الله تعالى في شرحه
ولم يبين ان مراده بالحكم ماذا او بينه النحرير رحمه الله تعالى في حواشيه
بقوله اعني كون المعنى قائما به وتبعه من بعده وفي بيان ذلك ان الحكم
بهذا المعنى غير المصطلح عليه وغير مناسب للمقام ولا الظاهر الفاسد بل المراد
به المصطلح عليه وهو الوجوب ونحوه مما هو من جزئيات الحسن والقبح
والمعنى لانه يفضي الى اثبات الوجوب ونحوه لمحل الفعل اعني زيدا
مثلا لا للفعل فيلزم ان يكون زيد واجبا وحراما ونحو ذلك وفساده
ظاهر وانما قلنا يفضي الى ذلك لان الحاصل فيهما معا بالجوهر وبهذا
يظهر اندفاع الوجه الاول من وجوه الضعف بالاية لانا نختار
اولا الشق الاول قوله فيما ذكرتم لا يدل على امتناعه قلنا يدل
عليه لانه يفضي الى ان يتصف الفاعل بالوجوب ونحوه كما يتصف
الجسم بالسرعة والبطؤ بتوسط اتصافه بالحركة فان صفة الحال في

جميع الصورالتي نزع فيها بيننا وبين الفلاسفة صفة المحل لان حاصله قيامها
معا بالمحل وثانيا الثاني قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم قلنا لزم لان الحسن
لا يجوز ان يكون صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا
للجوهر الذي يقوم به لان القيام بهذا المعنى تقتضي الاتصاف كما في جميع
الصورالتي نزع فيها فيفضي الى اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوه ايضا
كالقبح فيلزم قيامه بما اتصف به حقيقة وهو الفعل وان كان ذلك ايضا
بالطلاق قوله اذ هما معا حيث الجوهر اي في حيز الجوهر تبعا له اي للجوهر قوله
وايضا معنى قيامه به اي قيام العرض بالعرض انه حيث ذكر العرض اي
العرض الاول في حيز العرض الثاني وحيث ذلك العرض اي حيز ذلك العرض
الثاني هو حيز الجوهر الذي هو محل للعرض الاول فهما معا في حيز الجوهر
قال ولا يخفى انه لا جهة للتخصيص بفعل القبيح الى قوله لان التمكن
لا يقع بدون علة الجواب اما عن الاول فبانه ان اراد التخصيص بالثبوت
اقول
فمم بل ذكر القبيح للتمثيل ونعلم منه حال الحسن وان اراد التخصيص بالاثبات
فمسلم لكن وجهه ان الكلام لما كان في الفاعل وجب اعتبار الترك ليكون
الفعل اضطراريا كما هو كذلك فيما نقله عن المحققين وظاهر ان اعتباره
في القبيح اولى من اعتباره في الحسن واما عن الثاني فبان وجه الحاجة
الى ما ذكره ان الاختياري يطلق على فعل وجب بتعلق الارادة
حتى ان القوم قالوا الوجوب بالارادة لا ينافي الاختيار كما سيأتي
فلما ورد على قوله ان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري ان عدم
التمكن من الترك لا يقتضي الاضطرار لجواز ان يكون ذلك بسبب تعلق
الاختيار دفعه بانه لا يجوز لانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار آه
وقوله الآن ولما كان هنا مظنة ان يقال ا ه مؤيد لما ذكرنا واما
عن الثالث فبانا نختار الشق الثاني قوله لم يصح كونه اتفاقيا قلنا
لا نسلم قوله اذ لا بد للاتفاقي من وجود العلة قلنا هي هاهنا موجودة
لان الكلام في فاعل القبيح والتردد في انه متمكن من الترك اي عدم

عدم الفعل من اول الامر لا وفاعل القبيح علة تامة له بلا مرية فاذا تمكن
من الترك بالمعنى المذكور لزم ان يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه اخرى
مع تساوي الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فيكون اتفاقيا ورجحانا
بلا مرجح ايضا بالضرورة فتدبر قال الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح اه
اقول هذا الاعتراض تحقيق والبواقي الزامية اذ لم يعرف منها وجه الفساد
بعينه ولم يطلع على حقيقة الحال بل علم ان هناك خللا على الاجمال قال وسواء
قلنا يجب به الفعل او لا يجب اقول اي يجب بالاختيار او لا يجب به بل يصير
اولى على اختلاف الرأيين كما سيأتي قال والحاصل ان معنى الاختيار
استواء الطرفين بالنظر الى القدرة اقول في العبارة مساهلة لان معنى
الاختيار ليس ما ذكره بل هو معتبر في معناه لما قال في شرح المقاصد
معنى الاختيار القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار
ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده قال
وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجوب القدرة لا تاثيرها
اقول يعني ان الفرق الضروري وجود القدرة في الافعال التي سموها اختيارية
وعدمها في الضرورية لا تاثيرها هناك وذلك لا ينافي كون تلك الافعال الاضطرارية
وانما ينافيه تاثيرها فليس هذا الا ان في مقابلة الضرورة قال وعن الثاني
بان مرجح فاعلية قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اقول يعني ان مرجح
فاعلية الباري تعالى هو تعلق ارادته في الازل بحدوث ذلك الفعل
في وقته وهو قديم فلا يحتاج الى مرجح لان علة الاحتياج عندنا الحدوث
دون الامكان وصفاته تعالى وان كانت ممكنة ليست بحادثة وحاصله
تخصيص المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان
المرجح القديم المتعلق ازلا بالفعل الحادث لا يحتاج الى مرجح آخر وفيه
بحث لان هذا القدر من التعلق لا يكفي في وجود الفعل في ذلك الوقت
بل يحتاج الى تعلق حادث للقدرة تترتب عليه حدوثه كما تقرر في الكتب
الكلامية قال الفاضل الشريف رحمه الله تعالى ونحن نقول مع تعلق

ارادته القديم ان كان الفعل لازم القدور بحيث لا يمكنه الترك كان
اضطراريا وان كان جائزا وجوده وعدمه فاما ان يفتقر الى مرجح
اولا فعلى الثاني يكون اتفاقيا وعلى الاول يعود التقسيم بانه مع ذلك المرجح
لازم اولا اقول فيه بحث لانا نختار انه مع ذلك المرجح لازم فان المراد بالمرجح
التعلق الحادث للارادة القديمة فح لا يكون اضطراريا وانما يكون
كذلك لو لم يكن عدم التمكن من الترك قبل تعلق الارادة الحادث على
ما تقرر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان قيل
اذا كان تعلق الارادة حادثا احتاج الى مرجح لامتناع وقوع الحادث
بل الممكن بلا مرجح قلنا انها تتعلق بالمراد لذاتها بلا افتقار الى مرجح لانها
صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي بل المرجوح فان القادر
من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل قال في شرح المواقف وهذا اولى مما
قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل
لان استناد العدم الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون
عدم العالم ازليا والعجب انه قال ههنا هذا وقال بعده في بحث الارادة في
شرح قول المواقف وجوب الشيء بالاختيار بعد ما لا ينافي الاختيار وههنا بحث
وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الاخر فكانت
كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين الخ ان يقال
اذ الزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة
بايجاد الاخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل
والترك واذا لم يلزم جاز تردد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة
لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فان كان تعلقها
باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب وما ذكر من
ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وذلك لانا نختار الشق الثاني ولا يلزم
من تعلقها باحدهما لذاتها كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لوكا

لوكان تعلقها به لذات الفاعل ومعنى تعلقها لذاتها فيلزم افتقارها
الى مرجح خارج لانها صفة شانها الترجيح كما عرفت والتحقيق ان رجحانها
لذات الفاعل كما ان رجحان الوجود بالعلة الخارجية لا يقتضي وجوب
الوجود بالذات ولا ينافي امكانه في نفسه وانما يقتضيه رجحانه لذات
الفاعل هكذا ان يفهم هذا المقام فانه مما اشتبه على اقوام **قال** وعن
الثالث بان وجود الاختيار **اقول** يعني ان وجود الاختيار كاف
عند نافي الحسن والقبح الشرعي في ان يكن له تاثير في الفعل وكون الفعل
غير مختار انتفاء تاثير الاختيار فيه لا ينافي وجود الاختيار فيه وعندكم
لولا استقلال العبد بايجاد الفعل بقدرته واختياره لقبح التكليف عقلا
وقد ثبت ما ينافي ذلك فلا يثبت الحسن والقبح عقلا **قال** وعن الرابع انه اذا
كان ما يجب الفعل عنده **اقول** يعني ان ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار
اذا كان بخلق الله تعالى ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره والا لزم التسلسل
بطل استقلال العبد به فلا حسن ولا قبح عقليا **قال** المقدمة الاولى ان كثيرا
من المصادر **اقول** انما قال كثيرا من المصادر لان بعضها ليس كذلك كمصدر
مرض ومات ونحو ذلك مما لا يوجد فيه ايقاع الفاعل لانه ليس باختياره واما
لفظ الفعل فلا يطلق غالبا الا على فعل حقيقي يوقعه الفاعل ويصدر عنه
ولذا قال بعده فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر **قال** كاحداث الحركة
وايجادها في ذات الموقع بانه تحرك **اقول** الباء في بانه للسببية ومتعلق بقوله
احداث والضمير راجع الى الموقع او المحدث وقوله لا كايقاع عطف على
كاحداث وكذا قوله وكايقاعه قوله في ذاته اي ذات موقع القيام او القعود
قوله ويكون وضعا كالقيام اي يكون من مقولة الوضع **قال** او غير ذلك
كالحالة التي يكون للمتحرك ما دام متوسطا بين المبدا والمنتهى **اقول**
فيه بحث لانه جعل الحركة بهذا المعنى ههنا من غير الكيف وجعلها
في شرح المقاصد منها حيث قال لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما
كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدا والمنتهى واعلم ان الشارح رحمهما الله والمص

تعالى

المقدمة الاولى من مقدمات

ذكرا ههنا معنيين للحركة احدهما موجود في الخارج والاخر معدوم ولها معنى
ثالث مذكور في الكتب الكلامية وهو الامر المتصل المعقول للمتحرك من
المبدء الى المنتهى وهي بهذا المعنى ايضا معدومة لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى
لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت وبطلت بل في الاذهان
لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة
كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في
المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وح تشعر الذهن بالصورتين
معا على انهما شيء واحد **قال** اويكون ايقاع الانقطاع عين الايقاع **اقول**
هو فعل مضارع منصوب عطفا على ينقطع او مصدر مجرور بالباء
عطفا على بانقطاع **قال** لان احتمال الشرح في جانب العلة مما قام عليه
البرهان ووقع عليه الاتفاق **اقول** انما قال في جانب العلة ولم يقل
في العلة ليتناول ما يتعلق بعلية العلة كالايقاع ههنا مثلا فان
التسلسل كما يستحيل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بها الاشتراك
في العلة قوله ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم جواب سؤال مقدر وهو
ظاهر قوله لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع لان الايقاع
ملزوم للوقوع ويمتنع انفكاك الملزوم عن اللازم **قال** المصنف رحمه الله
تعالى ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده الى اخره **اقول** قوله
هذا وقوله بعده وان وجدت تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن
عدمه يدل على ان المراد بالوجود في امثال هذه المواضع نقيض
العدم بحيث لا يكون بينهما واسطة لا ضرورة لينهدم الواسطة وهو محل
لما سيأتي في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات
المط بالمقدمتين المتخالفتين **قال** لم يمتنع وجود الممكن بل امكن
بالامكان العام **اقول** انما قيد الامكان ههنا وفيما سيأتي بالعام
ليتناول ههنا الواجب وفيما سيأتي الممتنع فان شيئا منهما غير مختص
بالامكان الخاص فان الضرورة لما سلبت في الاول عن جانب العدم

ثم الى المكان الذي تركه صح

بتين

العدم كان متناولا للواجب والممكن الخاص ولما سلب في الثاني عن جانب
الوجود كان متناولا للممتنع والممكن الخاص ولو اطلقه لتبادر منه
الممكن بالامكان الخاص **قال** فانقيل ان اردتم بالرجحان بلا مرجح
الى اخر الجواب **اقول** في كل من السؤال والجواب بحث اما في السؤال فلان
ما ذكره سابقا من بيان الرجحان بلا مرجح بمعقوله وهو وجود الممكن
تارة وعدمه اخرى اه عين ما ذكره في الشق الثاني من السؤال فكيف
يصح الترديد بينه وبين غيره واما في الجواب فلانه بعد ذلك البيان
كيف يصح ان يختار الشق الاول فانه مغاير له وانت خبير بان هذا
انما نشاء من ذكر قوله السابق وهو وجود الممكن تارة الى اخره حتى لو
كان تركه لم يرد ذلك **قال** والحق انه اعتبار عقلي **اقول** فيه بحث وهو
ان الاعتباري يطلق تارة على ما يعتبره العقل ولا يكون الخارج ظرفا لوجوده
ولا لنفسه حتى لا يقع وصفا للموجود في الخارج كانسان ذي جناحين مثلا
~~واخرى على ما يعتبره العقل ولا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه حتى~~
~~لا يقع وصفا للموجود في الخارج كانسان ذي جناحين مثلا~~ واخرى على ما
يعتبره العقل ويكون الخارج ظرفا لنفسه لا لوجوده حتى لا يوجد في الخارج
لكن يوصف به الموجود في الخارج كالنسب والاضافات والوجوب
والامكان والحدوث ونحو ذلك وهذا ما يقال ان انتفاء مبدأ المحمول
في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل في الخارج كما في قولنا زيد اعمى اذا عرفت
ذلك فاعلم ان كون شيء اعتباريا عقليا بالمعنى الثاني لا ينافي كونه الموقوف
عليه لوجود الممكن كيف وقد صرحوا بان وجود الشيء موقوف على ارتفاع
المانع حتى جعله بعضهم جزء من العلة التامة وقد قال الشارح رحمه الله
تعالى في مباحث المقدمة الثالثة ولا شك ان لعدم المانع دخلا في علة
الحادث والحق ان التشكيك في كون وجود الممكن مبنيا على الايجاد مثل
التشكيك في الاوليات في الاستبعاد **قال** فان قيل لم لا يكفي في وقوع
الممكن اولويته آه **اقول** هذا منع لقوله وكلاهما محال لانه قال الاثم

انما التسمية بل نختار الشق الثاني ولا يلزم الرجحان بلا مرجح وانما
يلزم لو حصل من غير زيادة او نقصان لترجح الوجود او العدم وهو
ممنوع لم لا يجوز ان يوجد في جانب الوجود مرجح من غير ان ينتهي الى مرتبة الوجو
ب فلا وجه لما نقل عن الفاضل الشريف رحمه الله تعالى ان السؤال بعدم
كفاية الاولوية بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقق جميع
ما يتوقف عليه الوجود غير موجه **قال** يعني انها مع كونها اولية اه **اقول**
اعترض عليه بان الكلام في وجوب الممكن عند وجود الجميع المذكور لا في احتيا
ج العلة تامة مطلقا والثاني هو الاولى دون الاول لوقوع الاستدلال
عليه من الفريقين بحيث يبعد عدها من التنبيهات **قال** واعترض الحكماء رحمهم الله
تعالى عليه **اقول** الجواب ان مرادهم بالاختيار ههنا تعلقه وهو حادث
ولا ننقل اليه الكلام كما سبق فلا يلزم التسلسل وعدم المعلول **قال**
فضلا عن ان يكون محتاجا اليه **اقول** كلمة فضلا واقعة موقعها لان
ضمير يكون راجع الى الوجوب لا العلة والا لوجب ان يقال محتاجا اليها
وايضا الكلام في كون الوجوب محتاجا اليه لا العلة **قال** والجواب ان
المراد بالسبق الاحتياج **اقول** لا يخفى ما في هذا الجواب من التطويل والتكلف
والارتكاب الى التمحل والتعسف اما اولا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب
ما يحتاج اليه وجود الممكن لم يصح استثناؤه من جميع ما يتوقف عليه الممكن
واما ثانيا فلان التخصيص لا يجري في الاحكام العقلية كما تقرر في موضعه
فكيف يصح قوله سوى الوجوب واما ثالثا فلان القول بترتبه على العلة
الناقصة مكابرة محضة لظهور انها ح يكون تامة وقوله وهي جملة ما يتوقف
عليه اه عين محل النزاع واما رابعا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب هو
تأكد الوجود كيف يصح قوله اذ هو سابق على الوجود بالذات بمعنى
الاحتياج اليه فان مؤكد الشيء لا يكون سابقا عليه اصلا فتدبر بل
الصواب في الجواب ان اعتراض المحقق رحمه الله تعالى مبني على ان يكون الوجوب
صفة للوجود وليس كذلك بل هو صفة للقدرة كما هو المسطور في

في الكتب المشهورة وقد قال التحرير رحمه الله تعالى ههنا في تقرير كلامهم ان وجود
كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة وقال
في شرح المقاصد الممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق
والعجب انه بعد ما قال ههنا لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى
حد الوجوب وقال في شرح المقاصد ثم يوجد كيف خفي عليه الصواب في الجواب
واعجب من هذا انه قال في آخر هذا البحث وايضا لا خفاء في انه يصح ان
يقال وجب صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره الحمد لله
ملهم الصواب واليه المرجع والمآب **قال** وبهذا يندفع ما يقال الى آخره **اقول**
ما ذكر سند للمنع وتقرير المنع والسند انا نختار ان وقت الحدوث ليس من جملتها
قوله كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح قلنا لا نسلم لم لا يجوز
ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة القديمة التي من شانها
ترجيح ما شاء متى شاء وتقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها
قديمة لا يجوز ان يستند اليها وجود زيد والا لزم قدمه وهو ظاهر وان اعتبر
تعلقها بوجود زيد في وقت مخصوص قلنا ذلك الوقت ان كان من الجملة لم يكن
المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه رجحانا بلا مرجح لانا نسلم انه ليس من
الجملة الموقوف عليها **قال** وان كان شيء منها معدوما **اقول** ان قيل
نختار هذا الشق قوله فعدمه يكون لعدم شيء من علته التامة قلنا نعم لكن ذلك
الشيء تعلق ارادته تعالى الحادث في وقت معين فلا يلزم من عدمه انتفاء الواجب
قلنا ذلك التعلق ليس بموجود محض بل من قبيل الحال وكلامنا في عدمه ولهذا
قال فيلزم انتفاء الواجب فان الاختيار الذي من قبيل الحال اذا لم يدخل في جملة
ما يتوقف عليه وجود الحادث كان الصادر عن الفاعل بطريق الايجاب والصادر
عنه بطريق الايجاب لازم له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم **قال** وقد يقال
في تقريره **اقول** اي تقرير كلام المص رحمه الله تعالى في ابطال القسم الاول لا في ابطال
القسم الاول ابتداء لانه لا يلائم قوله ولا يخفى انه لا معنى لقوله اه فان معناه
اذا كان هذا تقرير الكلام المص فلا يبقى ح لقوله وهي مستندة الى الواجب معنى

فان المفهوم منه الجزم باستنادها الى الواجب ثم الترديد في كون بعضها معدوما
اولا والمفهوم من هذا التقرير الترديد ابتداء في استنادها الى الواجب وايضا
المفهوم من هذا التقرير ان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب يستلزم انتفاءه وهو
بط لاحتمال التسلسل فلا بد من ابطاله ليلزم ذلك ويقتضي تقرير المص رحمه الله تعالى
ان الممكنات بعد ما استندت الى الواجب استلزم عدم شئ منها انتفاءه فتأمل
ما بينهما قال واما الثالث فلان علة الحادثة اقول حاصل هذا الكلام الى قوله
لا يقال لم لا يجوز ان وجود الحادث لو توقف على عدم شئ ما بعد تحقق جميع
ما يتوقف عليه من الموجودات لزم قدم الحادث على تقدير ان يكون ذلك العدم
عدما سابقا او انتفاء الواجب على تقدير ان يكون ذلك العدم لاحقا ولم يكن
لزوال العدم مدخل في زوال الجزء من علة ذلك الحادث او خلاف المفروض على
تقدير ان يكون العدم لاحقا وكان لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء
الاول مستفاد من قوله اما الاول فلان عدمه ان بقي قديما اه والثاني
من قوله اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء اه والثالث من قوله واما الثاني
وهو ان يكون لزوال العدم قال اذ لو توقف على عدم شئ اه اقول نقل
عن الفاضل الشريف رحمه الله تعالى انه قال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يتوقف
على امر اعتباري يسمى عدمه كالايجاد وما في معناه من الايقاع وتعلق الارادة
ونحوها فلا يكون هناك سابق ولاحق فلا يستقيم الترديد بينهما ويكون المعتبر
في العلة نفس ذلك الامر الاعتباري لا عدمه المستمر كما ستطلع ذلك من كلام المص
رحمه الله تعالى في جواب السؤال وفيه بحث لان الكلام ههنا في عدم محض موجود
محض وما ذكر من الايجاد ونحوه ليس بموجود ولا معدوم يدل عليه قول المص رحمه الله
تعالى ههنا فان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما
موجودات محضة واما معدومات محضة واما موجودات مع معدومات
وقول الشريف رحمه الله تعالى فيما بعد لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم
لهما واما كلام المص رحمه الله تعالى في جواب السؤال فهو محمول على انه كلام
تم من تقرير الشريف رحمه الله تعالى الذي يذكر الجواب والله اعلم بالصواب قال قد

قديم اي ازلي اقول انما فسره بالازلي لان القديم في الاصطلاح موجود
لا اول له فلا يوصف به المعدوم بخلاف الازلي فانه في الاصطلاح ما لا اول
له مطلقا قال فان قيل هب ان العدم اه اقول منشأه قوله فيلزم قدم
زيد الحادث يعني لا نم لزوم قدمه وانما يلزم لو كان جميع الموجودات التي
يتوقف عليها وجوده قديمة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون بعضها حادثا دنا
قبل وجود زيد فيكون جزءا اخيرا للعلة وحاصل جوابه ان جميع تلك الموجو
يجب ان يكون قديمة لاستنادها الى الواجب فكيف يصح ان يكون بعضها
حادثا وذلك لان الحادث قبل وجود زيد لم يكن معدوما قبله الا العدم
شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب كما سبق فلما لم يجز ان يكون مسبوقا
بالعدم تعين بالضرورة القدم قال فان قيل الكلام انما هو على تقدير وجود
اه اقول هذا اشارة الى قول المص رحمه الله تعالى فيكون بعضها حادثة
في ان لم يدخل قال ما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اه اقول هذا
مبني على ان يكون علة الوجود مغايرا لعلة البقاء على ما قال في شرح المقا صد
ان ما يفيد وجود الشئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس
يفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال
ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر
بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة واستمرارها في تعاقب الاسباب قال
وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية اه اقول توجيهه
ان المراد بالعدم الموقوف عليه في قوله من غير ان يبقى موقوفا على عدم
شئ العدم الذي يعد بالاستقلال من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
كالموجودات وهو لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجودات المستقلة
والمعدومات التابعة لتلك الموجودات بحيث لا يعد امرا مستقلا لجواز ان
يتركب من الفريقين ويكون وجود الموجودات مستلزما للعدم له مدخل
في العلية فبالنظر الى تبعية العدم وعدم استقلاله في توقف الغير عليه صح
قوله من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ وبالنظر الى انه لازم للموجود

بحيث لو انتفى انتفى الموجود وله مدخل في العلية صح ان يعد من جملة العلة
التامة هذا غاية ما يتكلف في توجيه كلامه لكنه بعد غير صحيح لان الدليل
الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء بعد لزوم وجوده عند وجود
جميع الموجودات التي يفتقر هو اليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك
تلك الموجودات للعدم الذي له مدخل في العلية بان يقال ذلك العدم
ان كان ازليا لزم قدم الحادث وان كان لاحقا بان كان عدم عمرو مثلا
فلا يمكن الا بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه الى آخر الدليل آخره
فالصواب في الاعتراض على المص رحمه الله تعالى ان يناقش في ثبوت القضية
بان المراد بالوجود في قوله وجد جميع الموجودات ان كان الوجود
المحض يستحق الواسطة بينه وبين العدم لم يصح المقدمة التي هي ههنا اصل
المدعى فيؤدي الى ابطال الاصل بالفرع وايضا يلزم ان لا يتوقف وجود
الحادث بعد وجود الجميع على عدم المانع ولا شك ان لعدمه دخلا في علية
الحادث كما صرح به الشارح رحمه الله تعالى وان كان نقيض العدم يكون الوجود
بمعنى المحقق في الخارج والمعدوم بمعنى غير المحقق فيه انتفى الواسطة بينهما فحالف
القضية المقدمة باعتبار آخر لان مبنى المقدمة على ثبوت الواسطة ولزم ان لا
يتوقف وجود الحادث على شيء من الانتفاع والايجاد وتعلق الارادة
ونحو ذلك لانها ليست بموجودة في الخارج كما صرح به الشارح رحمه الله تعالى وايضا
يلزم اللازم الاول وهو عدم التوقف على عدم المانع نعم ههنا قضية لا ريب
في ثبوتها وهي قولنا كلما اجتمع جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث وجد من غير
توقف على امر آخر والا لم يكن الجميع جميعا فان صدرت العبارة المذكورة ههنا عن
الثقات وجب ان تاول بما ذكرنا بحمل قولهم وجد جميع الموجودات على التغليب
لكنه لا يكون موافقا لغرض المص رحمه الله تعالى على ان هذه القضية لا يتوقف
عليها اثبات المطلوب اذ ان يقال ابتداء لا يجوز ان يتركب علة الحادث من
الموجود والمعدوم لان الموجودات المحضة مستندة الى الواجب و
عدم المعدوم ان كان سابقا كان ازليا فيلزم ازلية الحادث وان كان

كان لاحقا بان كان عدم عمرو مثلا الخ **قال** وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية
المذكورة الى قوله مما لا دخل له في اثبات المطلوب **اقول** لان المطلوب
اثبات ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدوم ما ثم واذا
ثبت تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بلا توقف على الالتجاء الى عكس
القضية **قال** ويمكن تقريره بوجه آخر **اقول** يعني يمكن تقرير الدليل على الامتناع
المذكور بوجه آخر ليكون لقوله واذا ثبت القضية آه دخل في اثبات المط
وحاصله ان يطوى ذكر الدليل على ثبوت القضية ويذكر ابتداء عكسها
وما يلزم العكس وفيه بحث لان القضية ليست بديهية فان لم يذكر ما
يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس لانها بعد ثبوتها يستلزم العكس لا قبله
وان ذكر كان ذكر العكس عبثا لا دخل له في اثبات المط كما ذكر الان **قال**
فان قلت لم لا يجوز ان يكون **اقول** هذا سند منع يتوجه الى قوله في اول البحث
ثم ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الازمنة لزم
قدم زيد الحادث فكانه قال لا نسلم ان بعض تلك الموجودات ولم يكن معدوما
في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث لم لا يجوز ان يكون ذلك البعض فاعلا
بالاختيار يوجد الحادث اي وقت شاء ولا يلزم قدم الحادث ثم الفرق بين
هذا السوال والسوال الذي اشار اليه بقوله في اول البحث وبهذا يندفع ما يقال
لم لا يجوز ان يكون آه ان منشأ هذا ما ذكرنا الان ومنشأ الاول ما ذكرنا
ثم من قوله وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد آه وايضا السوال في الاول
نفس الارادة القديمة وفي هذا بذات المختار ركم بينهما فظهر بطلان ما نقل عن
قف
الفاضل الشريف نور الله تعالى روحه الشريف ان هذا السوال ليس معارضة ولا منعا
ولا نقضا ولا تعلق له بما سبق من الدليل على بطلان الاقسام الثلثة كيف وقد
صرح فيما مضى بعدم ورود على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال
ويجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة الخ من شانها
ترجيح ما شاء متى شاء وقدره واستتم **قال** قلت الكلام انما هو على تقدير وجوب
المعلول **اقول** فيه بحث لانا نختار الشق الثاني من الترديد قوله فينقل الكلام

الى ذكر البعض الذى لم يوجد بان عدمه اه قلنا اذا كان المعدوم هو الاختيار
ونحوه لم يصح قوله انعدمه لابد ان يكون بعد عدم شئ من الموجودات التى يفتقر هو
اليها لان ذكرانما هو فى الموجودات المحضة وبيان ان الاختيار ونحوه ليس
بموجود ولا معدوم فالصواب فى الجواب ان يقال كلامنا فى الموجودات المحضة
بحيث لايدخل فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم
والفاعل بالاختيار وان كان موجودا محضا لكن لما كان لاختياره مدخل فى
وجود الحادث لزم ان يدخل فى تلك الجملة امر ليس بموجود ولا معدوم وهو خلاف
المفروض فح لو ثبت المطلوب قال فى ابتداء الكلام لو لم يكن فى جملة ما يمكن يتوقف عليه
وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة الى ان
قال والاقسام باطلة بكره اما الاول اه **قال** وضعف هذا الكلام غنى عن
البيان **اقول** وذلك لان شرط المناسبة بين العلة والمعلول ليس لها معنى محصل ولو
سلم فلا نم ان العلة يقتضيها وان عدمها يستلزم كون صدوره رجحانا بلا مرجح
بمعنى الوجود بلا موجد وان وجودها علة لكون وجود العلة مستلزما لوجود
المعلول حتى لو انتفا انتفى الاستلزام **قال** وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها
الى علة لا محالة **اقول** فيه بحث قوله فيجب استنادها اه لان ما يستند الى العلة انما هو
وجود الممكن كما قرر فى المقدمة الثانية وذكر فى الكتب الكلامية فهذه الامور
اذا لم يكن موجودة ولا معدومة كيف يصح استنادها الى العلة فيجب القول بعدم الواسطة
وبانها موجودة فان قيل الماهيات مجعولة عند المتكلمين فالمستند الى العلة ماهية
هذه الامور قلنا الكلام ليس فى ماهياتها بل فى الاشخاص بحسب خصوصها المراد
وغاية ما يمكن ان يقال القائلون بالحال يجعلون الثبوت اعم من الوجود ويصفونها
بالثبوت دون الوجود والمستند الى العلة فى ساير الممكنات وجودها وفى الاحوال
ثبوتها لكن لم اجد فى كلامهم التصريح بهذه التفرقة **قال** فان قيل يجوز ان يتوقف على
امور اه **اقول** ايراد على الشق الثانى يعنى لا نسلم ان تلك الامور ان لم يكن منتفية
فى شئ من الازمنة لزم قدم الحادث لجواز ان يتوقف الحادث على امور سواها
موجودة وقت الحدوث وتقرير الجواب ان الكلام فى تلك الامور كالكلام فى هذا الحادث
بان

بان يقال تلك الامور ايضا مستندة بواسطة ايقاع لايبقى فى شئ من الازمنة
ويلزم قدمها فلا يتصور وجودها وقت الحدوث والحق ان السوال ان
نشاء عن الغفلة عن معنى الايقاع فانه جزء اخير من العلة التامة حيث
لايتحقق الا بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث ويلزمه الوقوع
كما مر فلا حاجة الى الجواب المذكور **قال** لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط **اقول**
اعترض عليه بانه لايلزم من عدم الوسايط قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان
استناد تلك الامور الى الوسايط ايضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز ان يكون على سبيل
الصحة والجواز فالصواب ان يقال لان الكلام بعد اثبات الاختيار بالنظر الى
الموجودات فانه من جملة الامور اللاموجودة واللامعدومة فظهر ان جعل قوله
لكن لا على سبيل الوجوب قيدا لاستناد الموجودات الى الواجب متعلقا بقوله المستندة
اليه صحيح والاوجه ما قيل انه يبطل غرض المحقق رحمه الله تعالى فانه لو جاز استناد الموجودات
الى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لبطلت المقدمة الثانية ولغت الثالثة الدالة له
على امور لا موجودة ولا معدومة لان اثبات تلك الامور على تقدير كون كل ممكن محتاجا
فى وجوده الى المؤثر بوجه يخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الامور
لم يمكن نفى الموجب بالذات الا بالتزام المحال وذلك لان المحقق انما يقول به بعد
اثبات المقدمتين والمعترض غافل عنه ثم جعل هذا القائل قوله لكن لا على سبيل
الوجوب متعلقا بقوله مفتقرة بناء على ان الافتقار الى الشئ يوجب الاستناد اليه
وهو خطأ لانه مخالف لصريح قوله اما ان يجب اه على ما سيأتى توضيحه ان شاء الله
تعالى **قال** واذا افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اه **اقول** الظاهر
انه شرح لقول المصنف رحمه الله تعالى اما ان يجب اه لكنه لا يصلح له لانه يدل على ان
يكون ناظرا الى استناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك
بل دل عليه قوله فانا ايقاع الحركة بمجرد واجب ومع ذلك اوقعها الفاعل فان التمثيل
بالحركة نص قاطع فى التعميم وان اردت العثور على مراد المحقق رحمه الله تعالى
على الكمال فاستمع لما الذى اتلى من المثال فاقول وبالله التوفيق حاصل
قوله فثبت توقف الموجودات الحادثة الى قوله ثم الحركة ان هذه الامور التى

توقف عليها الموجودات الحادثة اما ان يستند جميعها الى الواجب استنادا بالذات او
يستند بعضها اليه بالذات او بعضها بواسطة الموجودات المستندة اليه لا بالايجاب
بل بالاختيار لان الكلام بعد اثباته كما عرفت وعلى التقديرين اما ان يستند تلك الامور
التي يستند اليه واجبا كان او ممكنا بطريق الايجاب او لا لا سبيل الى ان يستند جميعها اليه
بالذات بطريق الايجاب لاستلزامه قدم الحوادث او انتفاء الواجب واليه اشار
بقوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب الى قوله ولا يلزم ولا الى ان يستند اليه
بعضها بالذات وبعضها بالواسطة بطريق الايجاب ايضا اما بالتزام التسلسل فيها او كون
اضافة الاضافة عين الاولى اذ لا يخفى ما فيهما من التعسف والتكلف بل الصواب ان
يكون ذلك الاستناد بطريق الاختيار لما مر واليه اشار بقوله ولا يلزم الى قوله ثم الحركة
قال لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة
الى آخره اقول الجواب عنه ان الحكماء رحمهم الله تعالى ان ارادوا بجواز الترك جواز الترك ابتداء
فلا نم لزوم عدم الممكن مع وجود علته التامة كيف ومن جملتها تعلق الارادة الحادثة
في وقت معين كما مر مرارا وتقرر في الكتب الكلامية وان ارادوا جواز الترك بعد تعلقها
المذكور فلا نسلم انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك كيف وقد سبق انه ح
يكون واجبا وان كان بالغير ولا يلزم من حدوثه تسلسل التعلقات ولا قيام
الحوادث بذات الله تعالى اما الاول فلانها يتعلق بالمراد لذاتها من غير
افتقار الى مرجح آخر لما مر مرارا انها صفة شانها التخصيص والترجيح ولو للمساوي
بل المرجوح واما الثاني فلان التعلق امر اعتباري ليس بموجود في الخارج ولا صفة
حقيقية للواجب فيقوم به تعالى فلا يلزم من حدوثه قيام الحوادث بذاته تعالى
فاذا ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ثبت بالقدرة كونه غير موجب بالذات بلا حاجة
الى ما ارتكبه المص رحمه الله تعالى من التمحلات واذا ثبت التعلق الحادث للارادة
اضمحل قوله ولا مخلص عن ذلك اه لان منشأه عدم ملاحظة ذلك التعلق فانه
جزء اخير من العلة التامة اذا وجد وجب وجود المعلول واذا فقد امتنع
فلا وجه لقوله بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه فان ذلك التعلق
اذا حصل امتنع عدمه ولا التوله والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة لانه

لان ذلك التعلق اذا وجد وجب الايقاع والا امتنع واما قوله اذ لا يلزم من
عدم وجوبه آه فيرد عليه انه لا يلزم من عدم لزوم المحال المخصوص عدم
لزومه مطلقا وههنا يلزم محال آخر وهو حصول الاثر بلا مؤثر والوجود
كما يتوقف على موجد كذلك الاثر يتوقف على مؤثر وقد سبق ان تلك الامور ممكنة
فيجب استنادها الى علة قال واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح
فجائز واقع اقول لم يرد بالترجيح ههنا الايجاد كما في ما قبله بل اعم منه وهو اثبات
الرجحان كما ذكره فيما ياتي اذ لو اراده لم يكن لقوله واما ان يثبت رجحان زائد على
ماله من الرجحان معنى لظهور امتناع ان يوجد شئ واحد باكثر من وجه واحد
فلا يحتاج الى قوله فيكون كل ترجيح الى آخره فتدبر وقيل فيه بحث وهو ان اراد به اثبات
بالنسبة الى ذات الشئ مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار
حصول المرجح الخارجي وانضمامه اليه وان اراد به التساوي بالنسبة الى الفاعل المختار
الحكيم الذي لا يرتكب الافعال الا بعد تعلق داع ومصلحة به فلا يكون ترجيحه ترجيحا للمساوي
بل ترجيحا للراجح وما ذكره من لزوم اثبات الثابت او التسلسل على هذا التقدير ممنوع
اقول منشأه عدم ملاحظة السؤال الاول الآتي مع جوابه اذ يظهر بعدهما
ان معنى وقوع ترجيح المساوي او المرجوح ان لا يكون الترجيح بالاخرة الا للمساوي
او المرجوح في مختار الشق الاول قوله فلا نزاع في جواز الترجيح بلا مرجح آه
قلنا نعم اذا ابقيت العبارة على ظاهرها واما اذا اريد بها ما ذكر فيكون فيه النزاع
وايضا يظهر بعدهما ان لزوم اثبات الثابت او التسلسل انما هو في ابطال انحصار
الترجيح في ترجيح الراجح وما ذكره في الشق الثاني مبني على ان يكون المراد ما يفهم
من ظاهر العبارة فاين هذا من ذاك قال لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا اقول
قال في شرح المقاصد الجمهور رحمهم الله تعالى على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص
معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي
ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته
بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق
قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا الحكم به من لا يتاتى منه النظر

والاستدلال قال فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات اقول اكتفى المص رحمه الله
تعالى بالاول ولم يذكر الثاني لحصول المقصود به والش رحمه الله تعالى
اراد زيادة التحقيق كما هو دابه فاعتبر في الاول وحدة المرجح وفي الثاني
كثرته فانه اذا كان واحدا وكان كل ترجيح منه مسبوقا بآخر تسلسل الترجيحات
لا محالة واما اذا كان متعددا فكل ترجيح من مرجح اذا توقف على ترجيح
من آخر تسلسل المرجحات ايضا لا محالة لا يقال لم لا يجوز ان يكون في الاول
ترجيح الترجيح عين الترجيح ولا يلزم التسلسل كما قلنا في ايقاع الايقاع لانا
نقول الكلام ههنا في ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون من
الترجيحين تغايرا بالذات والاعتبار بالفردية قال فان قيل ان كان المدعى
اقول حاصل السؤال ان المدعى نفي قوله وكذا ترجيح الراجح باطل ان كان
السلب الكلي فان قوله في الجملة قيد للمنفي لا النفي لم يلزم عدم تناهي الترجيحات
وان كان رفع ايجاب كلي لم يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح
وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي
او المرجوح قلنا يصح بالدليل المذكور وهو التقييد بقوله بالآخرة اذ بملاحظة
هذا القيد يصح حصر الترجيح في كونه للمساوي او المرجوح ولا ينافي ثبوت ترجيح
الراجح في الجملة فعلى هذا لا يكون الموقوف ترجيح المساوي او المرجوح والا
لم يبق فرق بينه وبين ترجيح الراجح لانه ايضا واقع ولا يبقى لقول المص
رحمه الله تعالى اولا وكذا ترجيح الراجح بط وقوله ثانيا فالترجيح لا يكون الا
للمساوي او المرجوح وجه صحة قطعا ان قوله وثبت به المطلوب ليس كما ينبغي
بل حق العبارة ان يقال وثبت به ان المراد بقوله لكن ترجيح احد المتساويين
او المرجوح واقع ان الواقع انحصار الترجيح في ترجيحهما بالآخرة ولكن
العبارة قاصرة عنه فليتأمل قال وهو ممتنع بالضرورة اقول لانه
يقتضي اجتماع المتنافيين وهو كون المساوي او المرجوح راجحا ضرورة
التنافي بين المساواة والمرجوحية وبين الراجحية قال وبهذا يظهر ما
ذكره اه اقول لان يكون المعرفة في اثبات العلم بوجود الواجب امتناع تر

ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المص رحمه الله تعالى في حواشيه
على التوضيح وكان مراد من نقله القدح في قول المص رحمه الله تعالى انه
يمكن اثبات هذا المطلوب لكونه مخالفا له وتاييدا لاعتراضه بقوله واقول
الموجود الذي قال وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان اقول يعني
انا نختار الشق الثاني فيكون معنى قول الحكماء رحمهم الله تعالى بل غايته
عدم العلم بالمرجح في اعتقاده فلا يستقيم قول المص رحمه الله تعالى وهذا
بط ايضا اذ نفعل فعلا مع عدم اعتقاد الرجحان لان عدم العلم
بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده الى آخر ما
قال هذا غاية ما يمكن في توجيه النظر لكنه غير وارد لانه انما يرد اذا
كان الترديد في قولهم بل غايته عدم العلم بالمرجح وليس كذلك بل في
مجموع قولهم لا يبطل بايراد مثال لا يدل اه باعتبار ما فهم منه وهو وجود
المرجح في المثال المذكور ولذا قال ان وجب المرجح فاما ان يجب له فكانه
قال ان وجب فيه فاما ان يجب نفس الامر وهو ظاهر البطلان
واما بحسب اعتقاد الفاعل بمعنى انه يجب اعتقاد الرجحان حال المباشرة
الفعل وهو ايضا باطل لما ذكر ومخالف ايضا لقولهم بل غايته عدم العلم
بالمرجح لان معناه عدم اعتقاد الرجحان فتدبر والتنقيح قال وهذا
جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغي اقول الظاهر انه
اراد بالتخصيص ما يفهم من قوله فالرجحان هو الوجود لكن يرد عليه ان ذكر
التخصيص ليس بالنظر الى العدم بل بالنظر الى حاله للممكن قبل الوجود كما يدل عليه
صريح عبارته واما وجه تخصيصه بالذكر فيكون الكلام في هذا المقام في وجود الفعل
كما يدل عليه المباحث السابقة قال او نقول لا يجب عند وجود المرجح اقول
فيه بحث اما اولا فلانه توجيه لقول المص رحمه الله تعالى واما بانه يجوز ام
في توقف الموجود اه وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود بلا وجوب
لانه معطوف على قوله اما بان نقول فكيف يصح قوله او نقول لا يجب عند وجود
المرجح واما ثانيا فلانك قد عرفت ان المرجح بمعنى الموجد فهو ان توقف على امر آخر

لم يكن تاما والا ترتب عليه الوجود بلا تخلف فكيف يصح القول بالتوقف
بعد تقييد المرجح بالتام نعم لو قيد المرجح التام بكونه من الموجودات
يصح القول بالتوقف وليس فليس فالصواب في توجيه قول المص رحمه الله
تعالى ان يقال معناه لا جبر على تقدير وجوب الفعل غايته ان يتوقف على
ما ليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان صدر عن المرجح وجب الفعل
والا فلا وهذا الوجوب لا يقتضي الجبر لما مر مرارا فتدبر **قال** فانتقل
ينتقل الكلام الى صدور الايقاع **اقول** هذا السؤال مع جوابه شرح لقول المص
رحمه الله تعالى ثم هو اما ان يجب بطريق الشيء اه لكن في الوجه الاول من الجواب
بحث لان الايقاعات وان لم يكن موجودات لكنها حادثات فكما يمتنع التسلسل في الموجودات
يمتنع ايضا في الحادثات الصادرة عن شخص في حال الايقاع بل هذا اظهر في
الاستحالة من الاول **قال** واما ثم يشر المص رحمه الله تعالى ههنا **اقول** اي لم يشر
في قوله ثم هو اما ان يجب بطريق الشيء الى بطلان طريق الشيء حيث لم يقل وهو
بط والى رجحان طريق عدم الوجوب حيث لم يقل والظاهر ان الخ وهذا
اعتمادا على ما سبق وانت خبير بان حق الترتيب ان يذكر قوله وان لم يرد اه
قبل قوله وان اريد الثاني اه **قال** واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الى
قوله ضرورة كونه واجبا **اقول** هو ذكر لما سبق في تحقيق المقدمة الثالثة ان جملة
ما يتوقف عليه الحادث ان كانت موجودات محضة بحيث لا يتقدم شيء منها
اصلا لزم قدم الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة
قال هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الوجودات **اقول**
هذا ايراد على قوله واما الثاني فلان وجود ذلك الامر اه لكن فيه بحث لما مر مرارا
ان الاستناد الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما فلا يكون
مقدورا للعبد ومخلوقا له بالضرورة واما السند الذي ذكره فلا يصلح للسندية
لما عرفت مرارا ان الارادة التي من شانها الترجيح والايجاد مما ليس بموجود
ولا معدوم والكلام ههنا في الوجودات المحضة **قال** وانت خبير بانها مقدمة
اجماعية مسلمة عند الخصم اه **اقول** فيه بحث لان كونها مسلمة بين الاشاعرة ولو

والمعتزلة رحمهم الله تعالى لا يقتضي كونها مسلمة عند الماتريدية رحمهم الله تعالى
ومنهم المص رحمه الله تعالى فلمنعها وجه وجيه وعلى المدعي اثباتها قوله ولا حاجة
اليها هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب اليه ليرجع الى المنع وفيه ايضا بحث
لان المقصود اذا كان تزييف الدليل بالكلية يحتاج الى منع مقدمته جميعا
وكون جميع المباحث السالفة لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما ذكر وبيان
ما ذكر لا يقتضي وجوب تسليم المقدمة الثانية وعدم الاحتياج الى منعها
قال واعجب من ذلك توضيح سند المنع **اقول** قد افرط النحرير رحمه الله تعالى في
التشنيع على المص رحمه الله تعالى والظاهر انه شنيع كما لا يخفى على المنصف وذلك
لان صفاته تعالى لما كانت ممكنة مستندة اليه تعالى بلا اختيار وقد تطابقت
الفرق الثلث على انه تعالى يحمد عليها وقد علم مما نقلنا عن المواقف وشرحه ان
الحسن بالنسبة الى الله تعالى عبارة عن تعلق المدح فقط بلا اعتبار الثواب وقد
وجد ههنا علم وجود غير اختياري وهو حسن بالمعنى المتنازع فيه واما كمالات
الانسان ونقايصه فيوجد الحسن والقبح بالنظر اليهما بالمعنى المتنازع فيه
ايضا لان اصحابها يحمدون عليها ويذمون اتفاقا فيوجد شق من الحسن
والقبح فان انكره الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى فقد تناقض وان انكر الشق
الاخر وهو تعلق الثواب والعقاب فان عني عدم وجوبها على الله تعالى
سلمناه وان عني عدم استحقاق الاتيان بهما فلا نسلمه فلا بد له من دليل
كيف والعقل السليم اذا خلي ونفسه يعرف قبل ورود الشرع ان ذا بدليله
جهة مقتضية في بعضها محسنة وان لم يحكم بهما والانكار مكابرة وهو المعنى نقول
وذلك لان الثواب والعقاب اه فقد اتضح من هذا التقرير ان سند المنع بما ذكر
صحيح ليس محلا للتعجب وكذا ادعاؤه ان قصر في كلام الاشعري رحمه الله تعالى
لانه ليس في تمام معنى الحسن والقبح بل في الشق الاول منه لانه ذكر الثاني بعده
فكانه قال المعنى المتنازع فيه بشقيه موجود في تلك الكمالات والنقائص اما الشق
الاول فبالاتفاق واما الثاني فبالالزام بطريق التنبيه المستفاد من قوله وذلك
لان الثواب والعقاب اجلاه فانه كلام اذا نظر اليه بالانصاف وترك التعصب

المذهب والاعتقاف حصل له الاذعان والاعتراف بانه لم يصدر عن تخمين و
جزاف فلا يكون مخالفا لما قرر في اول الفصل كما ظن النحرير رحمه الله تعالى واما ايراد
المص رحمه الله تعالى مذهب الاشعري رحمه الله تعالى على سبيل الترديد فللايماء الى انه لا
يصلح لان يتخذ مذهبا لكونه بعيدا عن الحق ومورد الشنع وغير ثابت بدليل يعتد به
بخلاف المخالف فان له دليلا يعتد به وهو قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فاندفع قوله وليس للمخالف دليل
يعتد به قال الصواب من ورائه اقول لان كلمة في يقتضي كون الزعير داخل البحث
من فانها يقتضي وصوله اليه بحيث لا يدرى فتدبر قال لا خفاء في انه لا معنى
للوجوب عليه تعالى اقول فيه بحث لما مر مرارا ان الثواب والعقاب لا يعتبران
بالنظر اليه تعالى في المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح فلا وجه لقوله فلا يتصور
الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه قال فلا معناه انه بل يكون بعض الافعال
الممكنة اه اقول فيه ايضا بحث لان المتبادر من هذه العبارة كونه تعالى
غير مختار عند المعتزلة بل موجبا بالذات وهو مذهب الفلاسفة دونهم
فالصواب في الجواب ان يقال الواجب العقلي كما ذكر المص رحمه الله تعالى
ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى الخلاف انه تعالى لا يستحق عندنا الذم
بترك فعل اصلا ويستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا نترك تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قال فليس بمستقيم الى اخره اقول ان قيل ما ذكره منقوض بالوضوء
فانه مأمور به وليس للاتيان به حسنا لذاته قلنا في الوضوء اعتباران الاول
كونه مفتاحا للصلوة وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى في غيره حتى لا يشترط فيه
النية والثاني كونه اتيانا بالمأمور به وهو بهذا الاعتبار حسن لمعنى في نفسه
لانه يكون عبادة وقد مر انها حسنة لنفسها فما هو من جزئياته يكون حسنا
لمعنى في نفسه قال لو كان تغليب اقول الظاهر انه بيان للاصطلاح ويحتمل
ان يكون ردا على المص رحمه الله تعالى بالنظر الى لفظ المجرد قال وهو موافق
اقول اي تقرير المص رحمه الله تعالى قول فخر الاسلام رحمه الله تعالى بسقوط هذا الفصل الى سقط
التكليف موافق لما نقل في حل عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان هذا الوصف

الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب ولا يلزم من سقوط
انتفاء الذنب المقتضي للاجر فيكون مراد المص رحمه الله تعالى حل عبارة فخر الاسلام
رحمه الله تعالى بحيث لا يرد عليها الاعتراض قال لا يقال كما نحن بالامر اقول
اي لا يقال في جواب الاعتراض المذكور ان قوله اسقط وجوب الاقرار رحمه
باطل لان حسنه كان بالامر فسقط بسقوطه لا محالة وقوله حتى لو صبر كان مأجورا
باطل ايضا لان كونه مأجورا ليس من الحسن الاول بل من الحب الحاصل
بامر الندب وتقرير الجواب ظاهر قال فسيجيء جوابه اقول يعني في مباحث
الاحكام قال المص رحمه الله تعالى هناك يقول الركن الزائد شيء اعتبره الشيء
في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر
المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء
الانسان فان اليد ركن يتقوم الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن
ينقص ويجيء هناك زيادة تحقيق له ان شاء الله تعالى قال ولقد طال
النزاع بين المص وبعض معاصريه اقول اراد به نظام الدين الهروي رحمه الله
تعالى فانه ذهب الى ان التصديق المعتبر في الايمان هو التسليم وهو فعل اختياري
معناه گردن دادن وگرويدن وحق داشتن چنانكه حق دانسته باشى
وليس من جنس العلم اصلا بل امر وراءه لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية
او انفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار وذهب المص رحمه الله تعالى
الى ان المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى
المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه
قد يخلو عن الاختيار وسينقله النحرير رحمه الله تعالى بقوله وذكر المص رحمه الله تعالى
قال ويجب ان يعلم ان معناه الى قوله صرح به ابن سينا رحمه الله تعالى اقول
يعني ان ابن سينا رحمه الله تعالى وهو القدوة في فن المنطق والمتقدم في نقل الفاظه
وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور
هو بعينه المعنى المعبر عنه في الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب قال في
كتابه المسمى بدانشنامه علائى دانستن دو گونه بود يكى دريافتن

ودر رسيدن وانرا بتازی تصور خوانند ودوم گرويدن وانرا بتازی تصديق
خوانند وهذا تصريح بان ثاني قسم العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق
في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس وانه بعينه مذهب اليه معاذ من ان گرويدن
في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك ابياض عرض هو ان يحصل في
الذهن نسبة وصورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف
ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما فهمه البعض بل حصول
ان نسبة الذهن الثبوت او الانتفاء الذي بين طرفي المؤلف لهما في نفس الامر
بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق دانستن وگرويدن وبينه بانه ضد
التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب دانستن فالتحقيق ان الصدق
كما يكون صفة للكلام فيقال كلام صادق اي حكم مطابق للواقع كذلك يكون صفة
للمتكلم فيقال متكلم صادق اي ما اخبر به مطابق للواقع والتصديق اذا كان بمعنى
النسبة الى الصدق وهي بمعنى العلم بانه صادق جاز اعتباره في كل من الكلام والمتكلم
لكن فسر الايمان بالتصديق واعتبر المعنى الاعم الشامل للكلام والمتكلم لانه المناسب لما هو
بصدده اذ تارة يصدق بالكلام النفسي مثل انه تعالى موجود وواحد ونحو ذلك و
اخرى انه ص في جميع احواله فيكون بمعنى نسبة الكلام والمتكلم الى الصدق بمعنى العلم بانهما
صادقان وهو معنى گرويدن ومن فسر التصديق المذكور في كتب المنطق بادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة اعتبر المعنى الاول لانه المناسب لما هو بصدده وكونه قسيما
للتصور فيكون بمعنى نسبة مضمون الكلام وان كان نفسها الى التصديق بمعنى العلم
بانه مطابق للواقع وهو معنى گرويدن فمعنى الايمان بالله تعالى التصديق بانه موجود
وواحد ومتصف بالصفات الكمالية بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له
وكذا الايمان بالرسول التصديق بانه نبي واجب الاتباع والانقياد وان ما جاء به من
عند الله تعالى حق بمعنى ادراك انه كذلك والاذعان والقبول له ولذا قال د وتسليما
زيادة توضيح للمقصود فظهر ان التصديقين متحدان في انهما من قبيل العلم دون الفعل
وان الشرط في التصديق بمعنى الايمان تعلقه بامور مخصوصة ولم يشترط في المنطق ذلك
بل اعتبر متعلقا عاما حتى شمل الجهل المركب فاضمحل ما نقل عن الفاضل الشريف رحمه الله

تعالى ان قوله وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم كيف والتصديق
المنطقي قبول لوقوع النسبة او لا وقوعها والتصديق المعتبر في الايمان قبول
لنبوة محمد عليه الصلوة والسلام والزام على نفسه متابعته في جميع ما اخبر
محمد صلى الله عليه وسلم وبينهما بون بعيد وذلك لان نبوته صلى الله عليه
وسلم نسبة مخصوصة متضمنة لالزام المكلف اتباعه في جميع ما جاء به فقبولها
قبول لوقوع تلك النسبة فكيف يكون بينهما بون بعيد بل يكونان متحدين بالذات
غايته ان يكون متعلق احدهما اخص من متعلق الآخر فان قيل التصديق المنطقي
يتناول الظن فهل هذا التصديق ايضا كذلك قلنا نعم لما قال في شرح المقاصد
المعتبر في التصديق هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة
ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وحصوله
للكفار ممنوع جواب عما قال المخالف ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار
قوله وذكر المص رحمه الله تعالى ان في جواب السؤال المذكور قوله ونحن اذا قطعنا
النظر الى اخره رد لجواب المص رحمه الله تعالى قال وتحقيق ذلك انه حسن
اقول نقل عن الفاضل الشريف قدس سره العزيز انه قال لا يخفى ان هذا التحقيق
يقتضي ان لا يكون لهذا القسم حسن اصلا لا لمعنى في نفسه ولا لمعنى في غيره اما الاول
فظاهر اذ ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما قرر الشارح رحمه الله تعالى واما الثاني ل
فلان حسن الوسائط اذا لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم فاولى ان لا يحصل الغير
بسببها فيكون قوله فصار كل منها كانه حسن بلا واسطة امر في غاية الركاكة والمص
رحمه الله تعالى في غاية البراءة حيث لم يجعل تلك الامور حسنة بالغير بل قال ينبغي
ان يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصار تعبدا محضا لله تعالى و ح متوجه
عليه ما اورد عليه بقوله يرد عليه وجوابه ما اجاب به المص رحمه الله تعالى لا ما
ذكره الشارح رحمه الله تعالى لعدم استقامته وليس بشيء اذ منشاؤه عدم التامل مل
في جوانب الكلام وترك التصفح لاقوال المشايخ رحمهم الله تعالى العظام وذلك لان
معنى عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل
وقطع النظر عن كونه عبادة مأمورا بها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت

الحسن بالنظر الى كونه عبادة مأمورا بها كما اشار اليه بقوله المطلوبة بالامر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسائط وجعلها كالعدم جعل حسنها مضمحلا في حسن هذه الافعال كما اشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها ولهذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في نفسه مشابها لحسن لغيره ولم يعكس يؤيد ما ذكرنا قول الامام ابي زيد رحمه الله تعالى في التقويم ولما حسنت هذه الافعال بهذه الوسائط والوسائط ثبتت وسائط بخلق الله تعالى كانت مضافة اليه ولم يبق للواسطة عبرة حكما فصارت كافعال الصلوة التي حسنت لانها في نفسها تعظيم للمعبود له ووافقه فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله تعالى حتى قال شمس الائمة بعد ذكر الوسائط غير ان هذه الوسائط لا يخرجها من ان يكون حسنة لغيرها فعرفنا انها في المعنى من النوع الاول هو حسن لعينه ولهذا جعلناها عبادة محضة فظهر ان ما في غاية الركاكة ليس كلام الشارح رحمه الله تعالى واما قوله والمص رحمه الله تعالى عده في غاية البراءة ففاسد ايضا لان المص ان اراد بقوله شبها ان يكون حسنها بالغير ان حسنها بزعم الحسب الظاهر كونه بالغير لكن اذا تؤمل ظهر ان حسن الغير غير معتبر بل الغير بحسنها كما يشعر به قوله لكن اذا تقع الوسائط فرجا بالوملق وان اراد به ما ذكر المعترض كان مخالفا للجمهور رحمهم الله تعالى فساده في غاية الظهور قال وانما حسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء اقول فان قيل اليس هذا مخالفا لما سيأتي ان النفس كانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها قلنا لا لان اعتبار الحسن في قهر النفس الامارة بالسوء بالنظر الى زجرها عن ارتكاب المعاصي واتباع الشهوات في اعتبار عدم الحسن في قهرها بالنظر الى امر آخر كما بينه فلا منافاة قال والاحسن له ان يقال لان الفقير اقول انما كان احسن لان المقصود ههنا بيان عدم العبرة بالو وعدم حسنها وجعل الحسن راجعا الى افعال ورد الامر بها وهذا التقرير احسب اليه من الاول لان قوله لكنهما لا يستحقان هذه العبادة لا يلايم ما قبله بل الملايم ان يقال لان الفقير انما يستحق الاحسان من مولاه لانه الذي تكفل برزقه من العباد لانهم ايضا محتاجون اليه تعالى فانه تعالى ضمن ارزاق عباده فجعل بعضهم اغنيا

اغنياء فاوجب الزكوة في اموالهم وامرهم بصرفها الى الفقراء فصرفهم اليهم لما كان بامره تعالى وايجابه عليهم وكان المصروف ما اعطاه القادر فمن كان الاحسان مستندا اليه تعالى حقيقة لا الى العباد وكذا البيت انما يستحق الزيارة والتعظيم لتشريف الله تعالى اياه على سائر البيوت فتعظيمه تعظيم لله تعالى في الحقيقة وكذا النفس انما يستحق القهر لتنزجر عن مخالفة اوامر الله تعالى ونواهيه فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من المذكورات حسنا لمعنى في نفسه وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة فان قيل الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج اجيب بانها تعظيم الله تعالى ابتداء بلا توقف على جهة الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وجهة المشرق وقد يبقى حسنة عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم الاول قطعا بلا مشابهة لما حسن لغيره قال ولا خفاء في انها ليست نفس الزكوة اقول فان قيل مراد المجيب انها لا يكون امورا آخر في الخارج ممتازا عن المذكورات قلنا هو ممنوع فان الزكوة هو ايتاء جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ودفع الحاجة لا يكون الا بصرف الفقير ذلك المال الى حوائج وكذا الحج ليس زيارة البيت فقط في الخارج بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزيارة فيكون الزيارة جزء اخارجيا للحج ممتازا عنه في الخارج وكذا الصوم يطلق على الامساك ساعة مع النية فلا يوجد فيه قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتزام التكرار ولو سلم فلا ينافي كونها وسائط فان الواسطة لا يجب كونها مغايرة للاصل في الخارج كما في الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت على ما سيأتي تحقيقه قال والمقصود ما صرح به المص رحمه الله تعالى اقول اي مقصود فخر الاسلام ما صرح به المص رحمهما الله تعالى من كون الواسطة قهر النفس ودفع حاجة الفقير وزيارة المكان لشرفه بتربيته وذكر القهر في الاول قال وهو ان حسن هذه العبادات الثلث اقول هكذا وقعت العبارة في النسخ التي رأيناها والصواب الثلث قال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه اقول فيه اشكال

وسوان الوضوء اذا كان للتبرد ينبغي ان لا يحسن اصلا اذ لا يستحق فاعله
المدح عاجلا والثواب آجلا فتدبر قال بجواز ان يكون خارجا عنه صادقا
عليه اقول كالماشي بالنسبة الى الانسان فانه خارج عنه صادق عليه ان
كان داخلا في الحصص الحاصلة في الانسان قال لا نزاع للاشعري رحمهم الله
تعالى اقول فيه بحث لان الاشعري اذا لم ينازع في ذلك يثبت مدعانا لانه
عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع بحيث يستحق فاعله المدح او الذم
في نظر الشرع لمعنى ان العقل يدرك انه كذلك لا انه يحكم به كما ذهب اليه المعتزلة
قال في حواشي شرح المختصر يعني انا ندرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا
الفعل مما يستحق فاعله الثناء والذم في نظر الشرع وظاهر ان العدل
والاحسان كذلك فان العقل يدرك حسنهما قبل ورود الشرع وان لم يحكم
به وانما يحكم بعد خطاب الشرع الحاكم وكذا قوله تعالى وينهى عن الفحشاء
والمنكر والبغي فان الشرع اذا اخبر عن كون شيء فحشاء ومنكرا وبغيا قبل
خطاب الشرع كان فاعله مستحق الذم في نظر الشرع بلا مرية وبالجملة الحسن و
القبح من مدلولات الامر والنهي عندنا ومن موجباتهما عند الاشعري وهذه الاية
تدل على ما ذكرنا فتدبر قال ولقائل ان يقول اقول ليس للقائل ان يقول ذلك
لان مراد المصنف رحمه الله تعالى بالامر المطلق هو الخالي عن القرينة الدالة على كون
الحسن لمعنى في نفسه او غيره وهنا كذلك لان العقل وان لاحظ ابتداء كون
الامر به لدفع حاجة الفقير لكنه بعد تامله يعلم ان الواسطة ملغاة كما سبق
تحقيقه فان اراد بكون العقل قرينة كونه قرينة على الملاحظة الابتدائية فمسلم
لكنه لا يفيد وان اراد به كونه قرينة على انها حسنة لمعنى في غيرها فممنوع قال فيكون
مغنيا عن ذكره اقول اي يكون قوله قائم بنفسه مغنيا عن ذكر المنفصل وهو معنى قول
المصنف رحمه الله تعالى فقوله منفصل يكون مكررا قوله ان يقول اي المصحح قال
ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر آه اقول هذا اعتراض على فخر الاسلام
رحمه الله تعالى بوجهين الاول ان الواسطة في هذا القسم من الحسن لمعنى في غيره
يجب ان يتادى بنفس المأمور به وكفر الكافر واسلام الميت ليس كذلك فلا معنى

لقوله انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت والثاني ان المقصود
ههنا بيان عدم انفصال الواسطة عن المأمور به لا بيان انفصالها عنه فلا
معنى لقوله وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة وقوله الا انه اراد بالا منفصال
آه جواب عن الثاني وبه يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له النحرير
رحمه الله تعالى بان يقال لما جاز ان يراد بالانفصال التغاير والتباين لتحقق
كون حسن الجهاد وصلوة الجنازة بالغير جاز ان يذكر الواسطة البعيدة
مكان القريبة لتحقق ذلك فيها قال وقد عرفت ما فيه اقول اشارة الى
قوله وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها آه قال ضرورة
ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن اقول يدل عليه الاية السابقة اعني
قوله ان الله يامر بالعدل والاحسان الاية قال ذكر فخر الاسلام رحمه
الله تعالى ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا اقول عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى
هكذا وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا
وهذا القسم يسمى جامعا اي ضرب من الذي حسن لمعنى في غيره ما حسن لحسن في
شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه كالصلوة او ملحقا بالذي حسن لمعنى في
نفسه كالزكوة فان الصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولا وفعلا
والزكوة ملحقة بها وقد ازدادت كل واحدة منهما حسنا باعتبار حسن شرطها
وهو القدرة على الاداء وهذا القسم يسمى جامعا لاشتماله على ما هو حسن لعينه
ولغيره وقد يجتمع الحسن بالاعتبارين كلام قوله وهي القدرة فان الشرط انثه
باعتبار الخبر قال وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة آه اقول
قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى واما الضرب الثالث فمختص بالاداء
دون الوجوب وذلك عبارة عن القدرة التي بها يتمكن العبد من
اداء ما لزمه وذلك شرط الاداء دون الوجوب قوله وذلك عبارة
اشارة الى النعم المفهوم من قوله الضرب الثالث قوله وذلك شرط الاداء
اشارة الى القدرة ذكر باعتبار الخبر واراد بشرط الاداء قوله دون
الوجوب اي دون نفس الوجوب لوجوب الصلوة على النائم والمغمى عليه

مع امتناع الاداء كما سياتي تحقيقه فظهر ان الحاصل الذي ذكره ليس حاصلا
لما نقله فقط بل لما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعده **قال** فصار حسنا
لغيره **اقول** ضمير صار راجع الى اداء العبادة ويجوز ان يرجع الى الضرب الثاني
السمع الجامع **قال** ولا يخفى انه نوع تكلف **اقول** اي في جعل هذا المجموع قسما
مستقلا نوع تكلف كما لا يخفى بل لا وجه له بناء على ما ذكره في النظر السابق ان
الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها فان نفس القدرة لا يتصف بالحسن
لانها ليست من الافعال الاختيارية **قال** وان جعل من اقسام الحسن لغيره **اقول**
لان جهتي الحسن لمعنى في نفسه ولمعنى في غيره لما اجتمعتا ولم يترجح الثانية على الاولى لم يكن
لاعتبارها اولى من اعتبار الاولى بل اعتبار الاولى اولى من اعتبار الثانية لان
ما بالذات مقدم على ما بالغير فكان الاولى جعله من اقسام الحسن لذاته **قال**
ولقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم **اقول** فان قيل قد تقرر ان للعلم تعلقين
قديما وحادثا فلم لا يجوز ان يكون التعلق الحادث بعد وقوع المعلوم
قلنا هو معه لا بعده كما في احساس المحسوسات غايته ان يعتبر المطابقة من جانب
التعلق فتدبر **قال** ولا يخفى ما فيه **اقول** وهو استلزامه كون الايمان عبارة
من التصديق ببعض ما انزل وبطلانه ظاهر فالصواب في التخلص ما افاده
ابن الحاجب رحمه الله تعالى وبينه المحقق في شرح المختصر حيث قال والجواب
انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه مما علم
الله تعالى انهم لا يصدقونه ولعلمه بالعاصين اخباره لرسوله عليه الصلوة
والسلام كاخباره لنوح عليه السلام بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد
آمن لا لانه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم او خبر نعم لو كلفوا
بالايمان بعد علمهم باخباره انهم لا يؤمنون لكان من قبيل علم المكلف امتناع
وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو
الابتلاء لاستحالته منهم لما ذكرتم فلذلك لو علموا لسقط عنهم التكليف **قال**
ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب **اقول** فيه بحث لانه بعد ما قال
في توجيه كلام الحنفية وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى لا يتوجه

لا يتوجه هذا الاعتراض لان المراد ان هذا التكليف قبيح بمعنى ان فاعله
يستحق الذم في نظر الشرع ولا شيء من القبيح جائز الصدور عنه تعالى
اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه تعالى حكيم جميع افعاله متفقة
على نهج الحكمة فلا يجوز ان يصدر عنه عبث فضلا عن القبيح فلو صدر عنه
عدم تجويز العقل صدوره فعل من شانه ان يستحق فاعله الذم كان منافيا
للحكمة وان كان قادرا عليه لانه ليس للمنع بالذات نفي عدم جواز صدوره عنه
عدم تجويز العقل صدوره عنه كما في التنزيهات لا اللزوم وعدم جواز الترك
ليلزم الوجوب عليه فيكون هذا توسطا بين مذهب الاشاعرة القائلين
بالجواز اذ لا عبرة للعقل عندهم في الخطاب وبين مذهب المعتزلة القائلين
بالوجوب بمعنى عدم قدرته على تركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا **قال** اجيب
بوجهين الاول ان التكليف **اقول** حاصل الجواب الاول المناقشة
في قوله نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف بانها قد ينفك عن التكليف
بانها قد ينفك عنه وحاصل الثاني المناقشة في قوله والتكليف مشروط
بالقدرة بان ليس معناه ان القدرة شرط حال التكليف بل حال
ايقاع الفعل وسياتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله لان المذهب
اي مذهب اهل السنة خلافا للمعتزلة فان الاستطاعة عندهم قبل الفعل
كالتكليف **قال** من غير حرج **اقول** هو متعلق بقوله تمكنه وقوله غالبا
متعلق به ايضا لكن بعد تعلق قوله من غير حرج به **قال** وفرق بين الكثير
والنادر **اقول** حاصله ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر ولا مشاحة صح
في الاصطلاح **قال** ولم يعتبر امكان القدرة **اقول** هذا اشارة الى سؤال
تقريره انكم اذا اعتبرتم امتداد الوقت في حق القضاء مع بعده كان ينبغي ان تعتبروا
في حق امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وفي اخواته ايضا لان
هذا اقرب الى الوقوع من ذلك وقوله لان القضاء ايضا متعذر اشارة
الى الجواب وتقريره ان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء
والقضاء متعذر في هذه الصور اما في الحج فلان جميع سني العمر وقت الاداء

وقت الوجوب ولا يكون بالتأخير عن السنة الاولى قضاء كما يأتي واما في
الشيخ الفاني فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والفدية لم يكن فانيا بل مريضا
وقد فرضناه فانيا واما في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت بالعذر سقط
القضاء بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى ان خلق
الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقا
قال بخلاف يمين الغموس اقول هذا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان
امكان البر في الجملة اذا كان كافيا في الحلف على مس السماء لزم ان يكفي في بعض
صور يمين الغموس ايضا وهو ان يقول والله فعلت كذا مع انه لم يفعل
لامكان اعادة الزمان الماضي وايجاد الفعل فيه وتقرير الجواب ظاهر من
الشرح قال المصنف ان القدرة التي شرطناها متقدمة على سلامة الاسباب
والالات فقط وقد وجدت ههنا اقول فيه بحث لان الوقت سبب بلا
مرية ولا سلامة له ههنا وسيأتي في اول الفصل الاتي ما يخالف هذا فتدبر
قال فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده اقول فيه بحث وهو ان الظاهر
ان المراد بالقدرة ههنا القدرة بالنظر الى الفعل فعلى هذا قوله وبعده
غير صحيح لان الفعل بعد ما تعلق به القدرة فوجد لا يكون مقدورا والمعنى
ما يصح ان يتعلق به القدرة وان كان مقدورا بالمعنى ما تعلق به القدرة
قال الشيخ رحمه الله تعالى في شرح الكشاف في تفسير قوله تعالى ان الله على كل
شيء قدير فان قيل لو كان الشيء هو الموجود كما تزعمون لما كان متعلقا
للقدرة لانها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتاثيرها هو
الايجاد وايجاد الموجود محال قلنا المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو
غير لازم واللازم ايجاد موجود بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال
واما المقدور فان اريد به ما تعلقت به القدرة فهو لا يكون الا موجودا
وان اريد ما يصح ان يتعلق به القدرة يكون مقدورا وهو المعنى بقولهم
ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات وان مقدوراته تعالى غير متناهية اقول
قوله وتاثيرها هو الايجاد ممنوع لجواز ان يكون الاعدام والتحقيق ان الفعل

الفعل وعدمه في قولهم القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
اعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد او الاعدام فعله
وان لم يشأ الايجاد والاعدام لم يفعله فمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده
انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم
حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده وليكن
هذا على ذكر منك فانه نافع في كثير من المواضع قال وبهذا يندفع ما يقال اقول
ان التحقيق المذكور يندفع به هذا القول ووجه اندفاعه ان التكليف بالممتنع انما
يلزم اذا كلف بايقاعه مع وجود علته التامة التي من جملتها المباشرة في
الواجب انما يلزم اذا كلف بايقاعه مع وجود علته التامة وليس كذلك
بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة قال حاصله
منع المقدمة الطوية اقول يعني ان ما ذكر في المتن من قوله لانه لا يجب الاداء
اشارة الى الصغرى بتاويل اداؤه غير واجب اذ لا بد في الشكل الاول من
ايجاب الصغرى والكبرى محذوف تقديره وكل ما لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه
لا ينتج انه لا يجب قضاؤه قال وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء
اقول حاصل الاستدلال ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء ولو بالتوهم
ليظهر اثره في خلفه وهو القضاء ولا خلف للقضاء فلم يعتبر في حقه وحاصل
الجواب ان للقضاء ايضا خلفا وهو المؤاخذة الاخروية قال اي بشرط قدرة
العبد على الاداء الواجب اقول لما كان ظاهر العبارة غير مستقيم احتاج
الى تاويله وذلك لان على الداخلة على الاداء لا يجوز ان يتعلق بيوجب
وهو ظاهر ولا بالشرط لان الشرط ليس على الاداء بل على العبد فجعل اللام
عوضا عن المضاف اليه وهو قدرة العبد ولما كان في تعلق على بالقدرة
المقدرة نوع خفاء قال فالاظهر ان يقال آه قال لانها غيرت صفة الواجب
من العسر الى اليسر اقول قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى ليس معنى التغيير ان
الحق كان واجبا بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى
صفة اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف

الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر
الى اليسر بواسطتها فكانت ميسرة **قال** في تقسيم المأمور به باعتبار امر
غير قائم به **اقول** قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى هذا القسم الذي ذكرنا
هو تقسيم في صفة حكم الامر وصفة المأمور به في نفسه فاما ان تكون صفة قائمة
بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وقال شراحه رحمهم الله تعالى
ان ما يكون صفة للمأمور به قائمة بغير المأمور به وهو الوقت اذ المأمور به قد يوصف
بانه موقت كما يوصف بانه حسن ولما ورد عليه ان صفة المأمور به بمعنى الوقت
كيف يصلح ان يقوم بغيره الذي هو لو فتعدل التحرير رحمه الله تعالى عن تلك العبارة
فقال في تقسيم المأمور به باعتبار امر غير قائم به وهو الوقت فلم يرد عليه شيء **قال**
حق التقسيم ان يقال الخ **اقول** لانه ح يكون مرددا بين النفي والاثبات شبيها بالحصر
العقلي **قال** او يقال الوقت اما ان يكون سببا **اقول** الاول كالصوم والثاني
كالحج والثالث كالصلوة والرابع كقضاء رمضان **قال** وفيه مناقشة لا تخفى
اقول وجه المناقشة ان ذكر انما يبلغ حد القطع اذا بلغ حد التواتر ولو معنى
وههنا ليس كذلك **قال** دفع لما يقال ان بطلان تقدم وجوب الصلوة على الوقت
اقول التقدم ههنا مصدر من المبني للمفعول لمعنى المقدمية وانما قال وجوب الصلوة
ايضا على الوقت باطلا لان الكلام ههنا في بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو
الوجوب لا الصلوة فبطل ما قيل لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام
في تقدم الصلوة على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت فكيف تقدم الوجوب
وهو ليس في وسعه فتدبر **قال** يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء **اقول**
قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى ولما صار الجزء الاول سببا افاد الوجوب بنفسه
وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء في الحال لان الوجوب جبر من الله تعالى
بلا اختيار من العبد ليس من ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء متراخي
الى الطلب كثمن البيع ومهر النكاح يجب بالعقد ووجوب الاداء متاخر
الى المطالبة وهو الخطاب فاما الوجوب فبالايجاب كذلك هنا سبب لا بالخطاب
ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل هذا كلامه وقد اضطرب كلام

الشراح رحمهم الله تعالى في تقرير مراده لا سيما في ربط قوله ولهذا كانت
الاستطاعة مقارنة للفعل بما قبله كما يظهر من النظر في الكشف والعجب ان
صاحبه رحمه الله تعالى حمل الاستطاعة على سلامة الآلات ثم نقل ما ذكر
الشيخ رحمه الله تعالى في بعض تصانيفه بتقويم الكلام مع انه غير ملايم له فضلا
عن التقوية فاراد التحرير رحمه الله تعالى بيان مراد المحقق رحمه الله تعالى
على وجه يتبين به مراد فخر الاسلام وتوضيحه في الصلوة مثلا وجوبا و
وجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالو جوب
سببه الحقيقي هو الايجاب القديم المفهوم من قوله تعالى اقم الصلوة مثلا
من غير اعتبار تعلقه بوقت معين وسببه الظاهري هو الوقت المفهوم من
قوله تعالى لدلوك الشمس مثلا فان المراد به اما الزوال فيكون سببا لوجوب
الظهر او الغروب فيكون سببا لوجوب المغرب فانه تعالى لما امر باقامة
الصلوة في هذا الوقت جعل هذا الوقت سببا للوجوب لمعنى انه جعل
الوقت بحيث كلما وجد اشتغل ذمة المكلف بنوع عبادة كان ذمته
فارغة عنه قبل ذلك الوقت وهو المعنى بكونه جعليا كما سيأتي ان شاء
الله تعالى ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل اي التعلق
الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسي باخراج الفعل من العدم
الى الوجود في الوقت المخصوص وهو ما وقت الشروع في الفعل ووقت
التضيق على ما سيأتي وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك الطلب وهو
اقم الصلوة مثلا فانه يعتبر متوجها الى المكلف حين الشروع او حين التضيق
ولهذا يأثم بالنقض في الشروع والترك في التضيق ووجود الاداء سببه الحقيقي
خلق الله تعالى وارادته كما هو شان سائر الموجودات وسببه الظاهري
استطاعة العبد لا بمعنى سلامة الاسباب والآلات لما عرفت في مباحث القدرة ان ذلك
القدر من القدرة لا يكفي في وجود الفعل بل بمعنى القدرة المؤثرة في كسبه المستجمعة
لجميع شرائط التأثير كما هو المقرر عند الماتريدية رحمهم الله تعالى في جميع الافعال العباد
الاختيارية وان لم يكن مؤثرة في الخلق اصلا فهذه القدرة لا يكون الا مع الفعل

بالزمان وان كانت متقدمة عليه بالذات كما هو شان العلة التامة وهذا
هو مراد فخر الاسلام رحمه الله تعالى بما نقلنا عنه فان معنى قوله ولهذا اه وكون
الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب القديم من ذكره لا بالخطاب اى تعلق الطلب
بالفعل في وقت مخصوص لما عرفت انه سبب لوجوب الاداء لا الوجوب وبالجملة
الكلام واضح قال فمن ههنا ذهب جمهور الحنفية رحمهم الله تعالى الى انه لا معنى له
الا لزوم الاتيان بالفعل اقول فيه بحث لان نفس الوجوب بما ذكر صحيح لاعتبار فيه و
كذا اه اذهب جمهورهم هنا الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل لكن قولهم لا معنى
للوجوب بدون وجوب الاداء ليس كما ينبغي لان مرادهم بالترك المذكور في
التعريف على ما صرحوا به الترك في جميع الوقت فبعدما وجد الجزء الاول من وقت
الصلوة لزم الاتيان بها لا عقيب هذا الجزء والا لم يكن وقتها موسعا بل في
هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها في مجموعه استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت
الوجوب بعد الجزء الاول ولهذا كان له ان يؤدي الفرض بعده لا قبله لكن ليس
فيه وجوب الاداء لجواز التاخير فلو وجب الاداء لاثم بالتاخير بل وجوب
الاداء انما هو بالشروع او تضيق الوقت كما ذهب اليه الحنفية رحمهم الله تعالى
فان قيل قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء كلام صحيح لان الوجوب
صفة للفعل اتفاقا والفعل هو الاداء فكيف يوجد الصفة بدون الموصوف قلنا
لا نقول بوجود الصفة بدون الموصوف بل نقول الفعل الذي يقع الوجوب صفة له
لا يعتبر فيه التحقق الخارجي بخلاف الفعل الذي يقع الوجوب مضافا اليه في قولنا
وجوب الاداء فان المعتبر فيه التحقق الخارجي وتوضيحه ان الوجوب عبارة عن
كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب ففيما
قبل اول جزء من وقت الصلوة لا يتحقق هذا المعنى بل فيما بعده وان كان
الترك بالنظر الى جميع الوقت ولهذا سمى واجبا موسعا اتفاقا فظهر ثبوت وجوب
الفعل في اول وقت الصلوة ولو بالتوسعة مع عدم الفعل فيه في الخارج واما وجوب
الاداء فلا يوجد في اوله بل بعد الشروع او حين التضيق اذ حينئذ يتوجه الخطاب في يلزم
الاخراج من العدم الى الوجود ولما لم يعتبر في الوجوب وجود الفعل وان نفسه

وان نفسه معتبرا في مفهومه سميناه نفس الوجوب ولما اعتبر في الثاني ذلك
سميناه وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجي
واذا تاملت في هذا التحقيق الفائض علي من انوار التوفيق ظهر لك
الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء من وجوه احدها ان
وجود الفعل في الخارج معتبر في وجوب الاداء دون نفس الوجوب
بل المعتبر فيها تصور مفهومه لاخذه في مفهوم الوجوب وثانيها
ان وجود الفعل في الخارج لما لم يعتبر في نفس الوجوب كانت عبارة
عن مجرد اشتغال الذمة بالفعل ولزومه ووقوعه منه في الجملة ولما
اعتبر ذلك في وجوب الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة
عنه وثالثها ان وقت الواجب في الصلوة لما كان موسعا لم يعتبر في نفس
الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقيقا لمعنى التوسعة بخلاف
وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع او حين
التضيق الاول مختار صاحب الكشف رحمه الله تعالى مختار المقدم رحمه الله تعالى
والثالث مختار الحبر رحمه الله تعالى الحمد لله على التوفيق لمثل هذا
التدقيق والتحقيق قال وح افترقوا ثلث فرق اقول اي على
تقدير القول بتاخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع قال وليس هذا
الا تغير العبارة اقول فانه ليس الا مذهب الحنفية رحمهم لان مرادهم بتحقق
اللزوم تحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب
الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح
عد هذا البعض من الفرق القائلين بتاخر الوجوب الى ارتفاع المانع قال
والظاهر ان اشتغال الذمة الى قوله مجرد عبارة اقول ليس ذلك مجرد عبارة
لان ما ذكره من الحصر بين الامرين ممنوع بل مراده بوجوب الفعل
الذهني ما يقابل الفعل الخارجي على ما حققناه بما لا مزيد عليه قال
وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجود الحالة آه اقول وحاصل الجواب
انا لا نجعل نية المتاخرة متقدمة آه قال فيه بحث لانه لا يصح لا ان يكون

جوابا عما قال الشافعي رحمه الله تعالى لانه ان اراد بقوله انا لا نجعل النية المتأخرة
متقدمة انا لا نجعلها متقدمة حقيقة فصحيح لكنه غير ملائم لقوله لان الشيء انما
يعتبر حكما اذا تصور حقيقة لان المفهوم منه انا نجعل النية المتأخرة متقدمة
حكما وان اراد به انا لا نجعلها متقدمة حكما فغير صحيح لان التحقيق التقديري الذي
اعترف به النحرير عين التقدم الحكمي وايضا يكون مخالفا لقوله الاتي كما ان المتنفل
يجعل كالناوي اه فالتحرير الصحيح الموافق لعبارة المص رحمه الله تع ان يقال اولا
حاصل كلام الشافعي رحمه الله تعالى ان النية لا يقبل التقدم لانه انما يكون بالانشاء
وهو لا يتصور الا في الامور الشرعية والنية امر وجداني لا شرعي ثم يقال وحاصل
الجواب انا لا نجعلها متقدمة بالانشاء بل بالقياس الى النية في النفل فانها لما اعتبرت
مع عدم تقارنها شيء من الامساك فلان يعتبر مقارنة باكثر الامساك اولى
قال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود اه اقول يعني ان قياس المجيب النية المتقدمة
في الزمان المتقدم على النية المتقدمة قياس مع الفارق فان النية المتقدمة معدومة
لكنها مسبوقة بالوجود والمعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر محققا بخلاف المعدوم
الاصلي قوله بل ربما يمنع فيه ضمير راجع الى وجوده وطريان مفعوله قال وايضا
يجعل الاقتران ببعض الاجزاء اه اقول هذا عرض الجواب عن قياس الشافعي رحمه
الله تعالى الصوم بالصلوة بانه قياس مع الفارق فان الصلوة مركبة من اجزاء
مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا يكون مقارنة بالاخر بخلاف الصوم قال
فذكره في معرض الشرط ليس كما ينبغي اقول قيل بل ذكره كما ينبغي لانه نوع بعدم المانع
يعني لو تحقق المانع ههنا لكان تشبهه بالمعيار وهو ليس بمانع فكان هذا منه بيانا
للمقتضي ونفيا للمانع قال وهو مذكور في اخر اصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى
اقول مناقشة في قول المص رحمه الله تعالى وهو غير مذكور في اصول الامام
فخر الاسلام رحمه الله تعالى لكنه كانه اراد عدم الذكر مفصلا كما في اصول الامام
شمس الائمة رحمه الله تع قال فلم يصح ان يجعل شرط مقتضى اقول فانها تثبت
بطريق الاقتضاء لا يجوز ان يكون اصلا لما اقتضاه على ما بيانه ان السيد اذا
قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية بذلك لانها اصل لتزوج الاربع لان

العبد لا يملك الا تزوج الثنتين لانه في الاحكام نصف الحر فلا يكون
الاذن بتزوج الاربع مقتضيا للاعتاق لان الاصل لا يثبت باقتضاء
الفرع اياه ولانه ينافي الاصالة فكذا الايمان اصل الشرائع فلا يصح ان يجعل
شرطا باقتضاء الشرائع اياه قال وتحقيقا لان ترجمة اقول فيه بحث وهو ان
المتبادر من هذه العبارة ان الخطة متوجهة وان وقفت بالتكليف
وليس كذلك لان الامام الشافعي والعراقيين رحمهم الله تعالى من الحنفية
لما ذهبوا الى ان الكفار مخاطبون بالعبادة ومامورون باداءها
وخالفهم فيه سائر العلماء رحمهم الله تعالى صح الترجمة بما ذكر غايته ان يكون
هذا الخلاف مبنيا على خلاف اخر قال المحقق في شرح المختصر رحمه الله تعالى
لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف
بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراي ولابي حامد الاسفرايني رحمهم الله تعالى
والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع
مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالايمان اولا وهم يفعلون ذلك والكل
على جوازه تقريبا للفهم وتسهيلا للمناظرة قال متعلق بالعبادات خاصة
اقول يدل عليه اعادة الجار في قوله بالعبادات قال ومعناه انهم
يؤاخذون اقول لما كان قول المص رحمه الله تعالى وفي العبادات في حق المواخذة
في الاخرة بعد قوله لا خلاف مشعرا بان المواخذة بترك الاداء في الدنيا متفق
عليها كالمواخذة بترك الاعتقاد ولم يكن كذلك للاختلاف في حق وجوب
الاداء في الدنيا تبين النحرير مراد المص رحمه الله تعالى بقوله ومعناه اه فان
قيل قوله لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء انما يصح اذا ورد في حق الكفار
امر صريح بالعبادات وليس كذلك واما لما اختلف في كونهم مخاطبين بها قلنا
يكفي للخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
مثلا فانه امر معنى وان كان في صورة الخبر فحقيقة الخلاف انهم هل يدخلون
تحت هذه الاوامر ام لا هكذا ينبغي ان يعلم هذا المقام والله الهادي
الى نيل المرام قال فالاية تمسك القائلين بالوجوب اقول فان قيل

لاوجه لتمسكهم بها على ذلك الخ ولا للجواب عنه بما ذكر لان الظاهر ان معنى لم نك
من المصلين لم نكن من جملة المؤمنين فانهم المصلون قلنا يمنعه قولهم ولم نك نطعم
المسكين حيث لم يقولوا ولم نك من المطعمين ولو كان مرادهم ذلك لقالوا ولم نك قال
ولا يخفى على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى اقول يرد عليه انه كانه لم يلاحظ تكذيبهم
في اخر الاية بقوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم الاية لا يقال هو مثال للتكذيب لا انه
قوله الاتي وترك التكذيب انما يحسن اذا كان الفعل مستقلا بكذبه كما في الايات
المذكورة بناء في ذلك قال وايضا منقوض بالايمان اه اقول رد بهذا بان الايمان
ضد الكفر فلا يجتمعان اذا جاء الحق زهق الباطل فيصير اهلا للثواب بمجرد زوال
الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر اهلا للثواب بمجرد
حصول العبادة ما لم يترك الكفر قال قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان اقول
فان قيل الجواب لا يطابق السؤال لان راس الطاعات وراس العبادات المذكور
في السؤال انما هو نفس الايمان لا وجوده ولذا قال فكيف يثبت شرطا بارجاع
الضمير الى الايمان والمذكور في الجواب وجوب الايمان لا وجوده قلنا اذا كان الايمان
راس الطاعات وراس العبادات فكما لا يثبت نفسه في ضمن الطاعات فكذا لا يثبت وجوبه في
ضمن وجوبها ومعنى قوله فكيف يثبت شرطا اه فكيف يثبت وجوبه شرطا وتبعا لوجوب
الفروع قال لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع اقول يعني ان وجوب الايمان يثبت
ابتداء بالامر المستقل وبعد ذلك يفهم في ضمن الامر بالفروع ولا يلزم منه ثبوته
به للفرق الظاهر بين ثبوت شيء باللفظ وبين انفهامه منه فتدبر فانه من
غفل عن الفرق بينهما قال لا يخفى ان هذا لا ينفي الاقتضاء بل الحق ان يقال يثبت
الوجوب بالعبارة والاقتضاء ولا فساد فيه نعم لو لم يكن العبادة لزم المحذور قال
واما الجواب عن تمسكهم الاول اقول فيه بحث لان المواخذة تستلزم الخطاب
في حق وجوب الاداء في الدنيا قال اذ لا نسلم المواخذة على ترك العبادة مكابرة
ظاهرة لدلالة صريح الاية عليه كما مر فلا وجه للنزاع فيه واما قوله وانما المواخذة
فغير صحيح اما اولا فلان الحصر المستفاد من انما مخالف لقوله سابقا والاية
تمسك للقائلين بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا واما ثانيا فلا

فلان صرف المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب مجاز فلا يثبت الا بدليل
كما مر ولعل المص رحمه الله تعالى انما لم يتعرض بجوابه لصعوبته وقد وقع
في بعض النسخ او لانسلم بحرف العطف حتى اعترض بعضهم رحمه الله تعالى
بناء على انه جواب اخر وهو سهو وفي بعضها او لانسلم المواخذة وهو تصحيف
قال المص رحمه الله تعالى فقوله انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع اه اقول يرد
عليه ان المنع انما يتوجه اذا كان مراد القائل بقوله وهم مخاطبون بالايمان ن
فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقا سواء كان عبادة او عقوبة او
معاملة وليس كذلك بل معناه انهم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد
بالشرائع ههنا هو العبادات لا غيرها قال شمس الائمة رحمه الله تعالى وعندنا
الشرائع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمان فلا يخاطبون
باداء الشرائع التي تبتنى على الايمان ما لم يؤمنوا قال وتحقيقه ان
المنهي عنه يجب ان يكون متصور الوجود اقول فان قيل ان اريد
بوجوب التصور وجوده قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد لجواز ان يمتنع بعده
ولا يفيد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد وجوبه بعده فلم
لا بد له من دليل قلنا المراد وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو
المستقبل كما مر ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل
ولذا قال بحيث لو اقدم عليه لوجد قال فيبقى على اصل الوضع من المعاني
اللغوية اقول اعترض عليه بان النكاح في اللغة الوطء والامام
الغزالي رحمه الله تعالى من الشافعية رحمهم الله تعالى فيلزم ان لا يجوز نكاح
مزنية الاب وهو خلاف مذهبه قال وجوابه ظاهر اقول هذا الجواب
يدفع قول الامام الغزالي رحمه الله تعالى لكنه يقتضي كون الصلوة مشروعة
للحائض في هذه الايام عندنا لان النهي عن الافعال الشرعية كذا قيل وهو مدفوع
لان هذا الاقتضاء انما يتم اذا لم يوجد بالقيد عدم المشروعية اصلا وههنا
عدم الشرط وهو الطهارة كما انه في بيع المضامين والملاقيح عدم الركن قال
وجوابه ظاهر اه اقول الاحسن في الجواب ان يقال لان كل فعل نهي عنه فانما

يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهى
الانسان عن الطيران فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهى
عن احاطة عقله للاشياء الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه
عقلا فكذا ان الفعل الشرعي اذا نهى عنه فان كان ممتنعا شرعا في المستقبل
عد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود في المستقبل لئلا يعد عبثا
قال ذكر صاحب القواطع رحمه الله تعالى ان وجود الفعل اقول حاصله ان
النهي راجع الى الفعل المتصور حسا لا شرعا قال واعترض عليه اه اقول
يعني انا لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي
حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار
الشرع لا يسمى شرعا حقيقة الا يرى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما
وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف
النهي اليه مجازا لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل
على حقيقته الا بدليل قال وجوابه اه اقول اى جواب الاعتراض
فان المعترض جعل اعتبار الشرع داخلا في حقيقة الفعل الشرعي
حتى قال ان الفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما
فاجاب المحرر رحمه الله تعالى بان اعتبار الشرع لا مدخل له في
حقيقة الفعل الشرعي وان كان له مدخل في كونه عبادة يترتب
عليها الثواب اذ لا حقيقة للصوم الشرعي مثلا الا الامساك
من الفجر الى المغرب مع النية قال والجواب عن الاول اه اقول
في كل من الجوابين بحث اما في الاول فلان معنى الشرعي هو المعتبر شرعا
بان يوجد اركانه وشرايطه الشرعيات وهو لا ينافي كونه منهيا عنه
لما سيأتي ان الدليل اذا دل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة
في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء باصله وان
فسد باعتبار آخر فاذا قيل صلوة صحيحة يراد انها خالية عن الفساد و
البطلان صرفا للمطلق الى الكامل واذا قيل صلوة غير صحيحة يراد ما يتنا

يتناول الفاسد واذا قيل صلوة الجنب والحائض باطلة يراد ما لا صحة
لا صله ولا لوصفه لانتفاء شرطه واما في الثاني فلانه اذا امتنع بهذا
النهي لم يكن مقدورا في المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعي اذا امتنع
في المستقبل شرعا عد النهي عنه عبثا قال لانه لا نقول بالقبح لذاته اه
اقول فيه بحث لان المص رحمه الله تعالى لا يريد بالقبح لذاته عند نقل
كلام الخصم ما اراده الحنفية كيف وقد قال في مباحث الحسن والقبح
فالحسن عند الاشعري رحمه الله تعالى ما امر به والقبح ما نهى عنه ثم قال
فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لانهما ليسا لذات الفعل او
لصفة له بل يريد ان المنهي عنه لما لم يعتد به شرعا عند الخصم اشبه القبيح
لذاته فجاز اطلاق القبيح لذاته عليه على سبيل التشبيه والمجاز وكذا لا يريد
بالاقتضاء عند نقل كلامه الاقتضاء بالمعنى المصطلح عند الحنفية رحمهم الله
تعالى لانه ايضا مناف لما تقرر سابقا بل يريد انه يستلزم له وموجب و
هذا هو الذي قصده بقوله احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة
اصلا يقتضي القبح لعينه عنده ولذا قال بعده وفايدته ان يكون التصرف
باطلا قال وحاصل الكلام اقول يعني حاصل كلام الخصم الترديد بانكم
ان اردتم بالصحة المعنى الاول فلا نزاع فيه وان اردتم الثاني اعني
استحقاق الثواب وسقوط القضاء اه ولا يدل عليه ما ذكروا وانت
خبير بانه لا طائل تحت هذا الحاصل لانا نختار الشق الثاني سوى استحقاق ق
الثواب فان الصحة لا يقتضيه كما في الوضوء بلا نية فانه صحيح مع عدم الثواب
فيه وكالصلوة بالرياء فانها صحيحة مع عدم الثواب فيهما واما ما عداه
فلا خفاء في دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلوة
التي ترك فيها واجب سقط بها القضاء حتى لا يجب اعادتها وان حصل
الاثم بترك الواجب واما موافقة امر الشارع فلانها يحصل بالنظر الى الاصل
وان لم يحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب
واما ترتب الآثار عليه كذلك فلظهور ترتب الملك على البيوع الفاسدة

قال وعلى هذا لا يتوجه المنع اقول يعني قوله لانه اذا اورد النهي عن الحسيات
قوله لان مطلوب المناقض يعني ان بطلانه بطلان القاعدة وفي المنع
المذكور تسليم بطلانها قال فينبغي ان يحمل السؤال اقول يعني قوله فان
قيل الخ قال فان قيل هذا بدل خلافه اقول يعني ان الشرط في بدل
المقابلة وجود المبدل كالبيع وفي البدل الخلافة عدمه ليقوم الخلف مقامه
وههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة قال كما اذا عاد العبد الآبق
اقول يعني ان العبد المغصوب اذا ابق من يد الغاصب توجه عليه ضمانه
فاذا عاد من الاباق يسقط الضمان قال كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء اقول
حيث لا يعتبر وجود الماء وكذا اذا حكم بالضمان على الغاصب وضمن ثم عاد
الآبق لم يعتبر القدرة على العبد ولا يسترد القيمة من المولى بل يكون العبد
ملك الغاصب قال الآن فيه بحثا اقول تقرير البحث ان الكف واجب مقتضى
للنهي كما في حكم المأمور به فالمعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق
القاضي بينهما كان ينبغي ان يجب عليها عدتان مستقلتان كما ذهب
اليه الشافعي رحمه الله تعالى ولا يحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين
كما هو مذهب الحنفية رحمهم الله تعالى لان ذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف
كتقدير الصوم الى الليل فكما لا يتصور اداء صومين في يوم فكذا لا يتصور
كفان من شخص في وقت وتقرير الجواب عنه ان كون الكف في حكم المأمور به مسلم
لكن ليس المقصود من الامر بالعدة الكف والا لكان الخروج او النكاح
او الجماع حراما في نفسه ولزم ان لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم كل من الخروج
ونحوه بالاستقلال الا يرى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل والشرب والجماع
حراما في نفسه فاذا فعل الجميع لا يأثم اثم الاكل الحرام والشرب الحرام والجماع
الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا ويأثم اثم افساد الصوم حتى كان
اثم الكل واحدا وههنا يأثم المرأة اثم النكاح الحرام والخروج الحرام والجماع الحرام
اذا تزوجت وخرجت وجومعت بل المقصود من الامر بها الحرمات حتى
النكاح ونحوه لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها

لازالتها لكن الشرع اخر ثبوت حكمه بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة
لحكمة ومصلحة فاذا كان المقصود الحرمات والتروك تداخلت العدتان
اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان يثبت حرمة الخروج ونحوه و جه
الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا اي ولكون المقصود الحرمات والتروك
سمى الله تعالى العدة اجلا فان الاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجد
سببه كالآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها
والآجال اذا اجتمعت على احد او لواحد انقضت بمدة واحدة كمن عليه
ديون مؤجلة لاناس بآجال متساوية تنقضي جميعها بمدة واحدة
هذا ما قالوا وانت خبير بان هذا التقرير مختص بما اذا وطئت المعتدة
قبل ان تحيض حتى يجب عليها العدة بست حيض فاذا حاضت ثلاثا تنقضي
عن الستة واما اذا حاضت في الاول حيضة ثم وطئت فعليها عدة اخرى
ثلث حيض وبقيت من العدة الاولى حيضتان فوجب عليها
العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احتسبتا من بقية العدة
الاولى واحتسبتا ايضا من العدة الثانية فبقي عليها حيضة وكذا اذا
حاضت في الاول حيضتين ثم وطئت فعليها عدة اخرى ثلث حيض و
بقيت من العدة الاولى حيضة فوجب عليها العدة باربع حيض فاذا
حاضت حيضة احتسبت من بقية العدة الاولى واحتسبت ايضا من
العدة الثانية فبقيت عليها حيضتان قال لان عدم البطلان لا يدل
على عدم الوجوب اقول قد تقرر سابقا ان البطلان عبارة عن عدم المشروعية
بالاصل والوصف والفساد من عدم المشروعية بالوصف فقط فكلما تحقق
البطلان تحقق الفساد بلا عكس فيكون البطلان اخص من الفساد و
نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فعدم البطلان اعم من عدم الفساد
والعام لا يدل على الخاص اصلا فاذا ترك واجبا في الصلوة حتى انه ان
كان سهوا تجب السجدة للجبر وان كان بالقصد يأثم للخلل في الوصف ولم
تبطل حتى لا يجب القضاء لكن في الاصل واذا ترك ركنا بطلت حتى

يجب القضاء **قال** وعدم الترك مفوت للبس **اقول** هكذا وقعت العبارة
في النسخ وهي ليست بصحيحة لظهور ان عدم ترك لبس المخيط ليس مفوتا
للبس المخيط بل المفوت له تركه فالصواب ان الترك بدل اللبس **قال** وفي
الاصطلاح العبادات النافلة **اقول** فيه بحث لان السنة في اصطلاح الحنفية
رحمهم الله تعالى مباين للنفل فانها يطالب المرء بفعلها وان كان بلا افتراض
ولا وجوب بخلاف النفل حيث لا طلب فيه وسياتي تمام تحقيقه في مباحث
الاحكام **قال** او تقرير فان النبي صلى الله عليه وسلم اذا راى احدا يفعل
فعلا ولم ينه عنه **اقول** كان تقريره عليه دليلا على جوازه له ولامثاله **قال**
وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع **اقول** قيل الانقطاع ليس ضد الاتصال
بل بينهما تقابل العدم والملكة وليس بشيء لانه لو سلم فالمراد بالضد معناه
اللغوي **قال** تفسر بالكثرة **اقول** هو رد على المص رحمه الله تعالى حيث
جعله علة لعدم امكان تواطئهم **قال** وليس بشرط في التواتر **اقول** يرد
عليه ان الكلام ههنا في خبر الرسول صلى الله عليه وسلم دون مطلق الخبر
والاشتراط بالنظر الى الاول دون الثاني **قال** بمعنى ان العقل يحكم
حكما قطعيا اه **اقول** نقل عن الشارح رحمه الله تعالى انه قال يريد ان قول
المص رحمه الله تعالى اتفاق الجمع الغفير المحصور على ما لا ثبوت له مستحيل
عقلا معناه ان العقل يدرك بالضرورة انهم لم يتفقوا عليه بحيث لا يجوز
العقل ان يكون الواقع هو الاتفاق وان كان ممكنا نظرا الى ذاته وهذا
كما انه يحكم بان هذا الجسم اسود بالضرورة بمعنى انه لا يحتمل عنده ان لا يكون
هذا اسود وان يكون حكمه هذا خطاء مع ان ثبوت السواد له في الواقع
ليس ضروريا لمنع سلب الامكان بخلاف ثبوت الحيوانية للانسان
فانه ضروري عند العقل وفي نفس الامر **اقول** ونظيره العلوم العادية
فان العقل يحكم بان ما رايناه من الجبل لم ينقلب ذهبا حكما قطعيا
غير محتمل للنقيض مع امكانه في نفسه **قال** والاحسن ان يقال **اقول**
وجه احسنيته عدم احتياجه الى التاويل المذكور **قال** اجيب اجمالا **اقول**

الجواب

الجواب الاجمالي جواب عن الكل واما قوله احكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد
فجواب عن الاول وقوله وتواتر النقيضين محال عادة عن الثاني وقوله
ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري عن الثالث وقوله والضروري لا يستلزم
الوفاق عن الرابع **قال** وفي كلامه اشارة **اقول** اراد به قوله لكذا اي بـ
رسول الله صلى الله عليه وسلم تنزهوا عن وصمة الكذب ثم دخل بعد ذلك في حد التواتر
فاوجب ما ذكرنا **قال** والمص رحمه الله تعالى منع اللزوم اه **اقول** يعني قوله
لا نسلم انه لا عمل الا عن علم فان حاصله منع لزوم العلم للعمل قوله من غير تعرض
لدفع الدليل اراد به قوله كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وظاهره غير
موجه لان معنى المنع طلب الدليل فبعد ما ذكر لا يبقى لطلبه وجه الا انه اعتمد
على ظهوره اي ظهور دفع الدليل **قال** وقد يجاب بان المراد الفتوى في
الفروع **اقول** يعني لا نسلم ان الانذار بمعنى الاخبار المخوف بل بمعنى الفتوى
المخوف لانه اللائق بالتفقه اذ الاحتياج الى التفقه في الفتوى لا الرواية و
اعترض على هذا الجواب في كتب الشافعية رحمهم الله تعالى بان الانذار لو حمل على الفتوى
لزم تخصيصان احدهما تخصيص الانذار بالفتوى وهو اعم منه والثاني تخصيص
القوم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز له العمل بفتوى الآخر واجاب الشارح رحمه الله
تعالى عن الاول بقوله بقرينة التفقه يعني ان اطلاق العام وارادة الخاص تخصيص
جوز بالقرينة وهي ههنا ذكر التفقه كما مر وعن الثاني بقوله ويلزم تخصيص القوم
بغير المجتهدين اه يعني ان الاية الكريمة لما افادت وجوب حذر القوم تعين ان يراد
بالقوم غير المجتهدين اذ لا يجب على المجتهد الحذر بخبر الواحد **قال** على ان كون لعل
للايجاب والطلب محل نظر **اقول** يعني ان مدار الاستدلال بالاية حمل كلمة الترجي
على الطلب والايجاب من الشارع وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون قوله لعلهم يحذرون
حالا من ضمير لينذروا كما هو الظاهر والمعنى والله اعلم لينذروا قومهم راجين
حذرهم واما قوله الا انه خص بالاجماع اه فمحل بحث لما تقرر ان الاجماع لا يخصص
النص لان المخصص الاول يجب ان يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا
بعد الرسول فتامل **قال** قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان رضي الله تعالى عنهما

اقول روى انه عليه الصلوة والسلام قبل ضربها في الهدايا وان سلمان رضي الله تعالى
عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلق فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل
ينتقل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلك تطلب الحنيفية
وقد قرب اوانها فعليك بيثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية
ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب و
باعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في نخل مولاه باذنه حتى هاجر رسول الله صلى
الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بقدوم النبي صلى الله عليه وسلم اتاه بطبق فيه رطب
ووضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه رضي الله تعالى عنهم
كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتاه من الغد بطبق فيه رطب
فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا
فقال سلمان هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف رسول الله صلى الله عليه و
سلم مراده فالقى الرداء عن كتفه حتى نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل النبي قوله
في الصدقة والهدية مع انه كان عبدا قال فان لم يظهر نحو العلم في القرن الثالث لا بعد
اقول القرن الثالث زمان تبع التابعين رحمهم الله تعالى كزمان اجتهاد ابي ح
نور الله تعالى وصاحبيه فانه وان كان من التابعين رحمهم الله تعالى لكن زمان اجتهاده
زمان تبع التابعين وزمان ظهور اجتهاد الامامين رحمهما الله تعالى واشتهاره
بعد زمان تبع التابعين وهو قول المص رحمه الله تعالى وان لم نظهر حديث في
السلف كان نجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رحمه الله تعالى الى اخره قال المص
رحمه الله تعالى واهنا انه لم يثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون اقول لا يخفى في هذا
التركيب من الركاكة ولا يندفع الا بحذف احدى كلمتي اذا ولكن فتدبر قال المص رحمه الله تعالى
وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي اقول قال فخر الاسلام وان خالفهم لم يترك الا
بالضرورة وانسداد باب الرأي ولما كان فيه نوع خفاء بين المص رحمه الله تعالى بان المراد
بانسداد باب الرأي مخالفة الاقيسة قال وما روي من استبعاد ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما اقول روي ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة رضي الله تعالى
عنهم يروي توضأوا مما مسته النار لو توضأت بماء سخن اكنت تتوضأ

مطلب اسلام سلمان رضي الله تعالى عنه

مطلب القرن الثالث زمان تبع التابعين كزمان اجتهاد ابي حنيفة رحمه الله

150

منه قال اجيب ان هذه الصور ليست من ضمان العدوان اقول يعني ان
كلا من الكتاب والسنة والاجماع انما ورد في حق ضمان العدوان وهذه
الصورة ليست منه صريحا ليكون الحديث مخالفا لها قال ومرسل القرن
الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى الى اخره اقول الظاهر
ان هذا الخلاف مبني على خلاف آخر بيننا وبينه وهو ان القرن الثاني
والثالث عندنا كالاول لكون كل منهما مشهودا له بالصدق كما سبق
في آخر الفصل الثاني وعنده لا لان الاول هو الجزء المطلق بخلافهما والاكثر لا
والجواب من الطرفين مبني على هذين الاعتبارين اما الشافعي رحمه الله تعالى
فلانه لم يلتفت فيه الى عدالة المرسل ولا من روى اليه مع كونهما من القرن
الثاني واما نحن فلان حاصل الاول ان مرسل الصحابي رضي الله تعالى
عنهم مقبول بالاجماع مع وجود الواسطة في البعض بينه وبين الرسول
عليه السلام والتابعي رحمهم الله تعالى ومن يليه مثله في الخيرية فيجب قبول روايتهما
ايضا وحاصل الثاني ان كلا منا في ارسال من شهد الرسول عليه السلام بعدالته وهو
التابعي ومن يليه حتى اذا اسند لا يظن انه كذب فظهر ان جواب الشافعي رحمه الله تعالى
من الاول بقوله وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي رضي الله تعالى عنهم وعن
الثاني بقوله ومرسل من علم حاله الى ليس كما ينبغي اما الاول فلان ذكر الصحابي
ليس لكونه محل النزاع بل يستدل به على حال من يشاركه في العدالة كما هو رأي مشايخنا
رحمهم الله تعالى واما الثاني فلان اهل القرنين عندنا ممن علم من حاله انه لا يرسل
الا برواية عن عدل فان نوقش في هذين الامرين كان اعتراضا على كلام آخر فتدبر
قال وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد اقول يرد عليه انه يقتضي
ان لا يعمل بالحديث ولو صرح الثقة بان راويه عدل وهو خلاف ما اتفقوا عليه
قال وايراد البخاري رحمه الله تعالى اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع اقول
ورد على صاحب الكشف رحمه الله تعالى حيث قال ان الامام ابا عبد الله محمد
بن اسمعيل البخاري رحمهم الله تعالى اورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود المنيع
في هذا الفن وامام اهل هذه الصناعة فكفى بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت

الى الطعن غيره بعد ووجه الرد ان ما ذكره البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه على ما قال غيره
رحمهم الله تعالى قسمان قسم تصدى لاثباته وقسم اورده استشهادا والتابعة والاول هو الصحيح
مطلقا بخلاف الثاني فانه قد لا يكون صحيحا وذلك لان الاول مشتمل على شرط الشيخين
البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى وهو الثبوت بطريق الشهادة بان يكون الرواية
عن الصحابة المشهورين رضي الله تعالى عنهم بالرواية عنه صلى الله عليه وسلم وان
يروي عن الصحابي المشهور او بان ثقتان او اكثر من التابعين المشهورين بالرواية
عن ذلك الصحابي رضي الله تعالى عنهم اجمعين ثم رواه عن كل واحد منهما راويان ثقتان
من اتباع التابعين رحمهم الله تعالى مشهوران بالحفظ والاتقان ثم رواه عن
كل منهما رواة ثقاة ثم رواه عن كل منهم الشيخان او احدهما رحمهما الله تعالى قال
حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا له اقول اراد بالتمر الاول وهو التمر اليابس
بقرينة تمثيله بالزبيب والعنب والتراعم منهما ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم
حين اهدى اليه رطبا أوكل تمر خيبر هكذا حتى ان الاتيان بالرطب بعد امتثالا لا
لطلب التمر قال بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق اقول قوله على الاطلاق ق
ينبغي ان لا يكون على الاطلاق بل بالنظر الى العقوبات والا كان مخالفا لقوله اذ الاتفاق
لا يثبت بخبر الاحاد قال بعض شرط الامور المذكورة اقول يعني يجوز ان يكون نصابه
بحقوق العباد وقوله ولا يخفى معنى الالزام عليه باشتراط الامور المذكورة ويجوز
ان يكون الاول علة للثبوت والثاني للاشتراط ويكونا متوجهين الى قوله لا يثبت الا
بلفظ الشهادة الى آخره فانه متضمن للثبوت والاشتراط جميعا فان ما قبل الا يدل على النفي
وما بعده على الاشتراط قال ونظيره اقول وجه انما يكون معمولا به
اذا كان متصل السند واذا تعارضا تساقطا فلا يوجد فلا يوجد اتصال السند
قال وظاهر كلام المص رحمه الله تعالى يدل على ان الخلاف اه اقول انما قال ظاهر
كلام المص رحمه الله تعالى لان قوله واما بان انكر صريحا يدل على ما ذكره لكن قوله
بعد ذلك في الاستدلال ولم يقبله عمر ونحو ذلك من العبارات لا يدل قطعا على
الانكار والتكذيب قال ولا اثم بالحكم اذا التوقف وقال لا اتذكر اقول يعني
ان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون سببا

سببا للتوقف وظاهر ان كلام المص رحمه الله تعالى بالاول يكون عدم التذكر سببا
للتوقف بل لعدم القبول والعمل بخلافه يدل عليه قول المص رحمه الله تعالى اولا
ولم يقبله عمر ثانيا حيث لم يقبل وتوقف عمر وثانيا فلم يقبل قول عمار حيث
لم يقبل فتوقف وثالثا فالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يذكره
لا يكون مقبولا حيث لم يقل بتردد فيه فظهر ان الاعتراض بانه صرح
حيث قال وعمر لم يتذكر بذلك فالاولى اذا نقل عن رجل حديث
وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ناش عن عدم الاستخراج فليتأمل قال
وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون احدهما مغفلا وجوابه اقول
لما كان قوله احدهما محتملا لان يراد به احدهما معينا وهو عمار ويكون
ابهامه للمبالغة بايهام التسوية بينه وبين عمر رضي الله تعالى عنهما وان
يراد به احدهما غير معين وكان الاول راجحا بقرينة ذكر الانقطاع اجاب
اجاب ابن رح رحمه الله تعالى اولا بالنظر الى الاحتمال الاول بقوله وجوابه ان
عدم التذكر الى قوله من النسيان وثانيا بالنظر الى الاحتمال الثاني بقوله
ولا اخفاء اه فظهر ان القول بان هذا الاسناد لا يصح على كون عمر رضي الله
تعالى عنه راويا لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوي هو عمار ناش ايضا من عدم
الاستخراج فتدبر قال وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية اقول قيل فيه نظر
لجواز ان تتغير اجتهاده ثانيا لكون المسئلة اجتهادية ولا يجوز ان يخلف مثل
عمر رضي الله تعالى عنه فيما لا وقوف له على ثباته عليه وليس بشيء لان المجتهد اذا
جزم بحكم بواسطة مقدمة اجنبية يجب عليه العمل بموجب ظنه فيجوز ان يخلف
بالنظر الى ذلك الجزم الحالي ولا يمنعه عنه الاحتمال الآتي لان المحتمل اذا وقع
كان خيرا من الاول فيلزم على الحالف ان يفعل ذلك الخير ويكفر عن يمينه
بمقتضى قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى خيرا منها فليكفر عن يمينه
ثم ليفعل الذي هو خير على ان هذا الامر صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كما يدل عليه قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك تبتغي الى ان قال
قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فاذا صدر عن مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف

يصح عدم تجويزه ورده عن مثل عمر رضي الله تعالى عنه فتدبر قال واجاب
بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد اقول اي اجاب المص رحمه الله تعالى
في اخر الفصل وفي جوابه بحث لا شك ان ذلك يكون بالوحي لا الوحي
بل الجواب ان معنى قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ما يصدر نطقه بالقران
عن الهوى ومعنى قوله ان هو الا وحي يوحى بالقران الا وحي يوحيه الله تعالى
عليه فلا دلالة في الاية على الاجتهاد اصلا قال بعد ما ثبت تخصيصه
بقطعي من اجماع او غيره اقول قد مر مرارا انه لا يجوز ان يكون الاجماع مخصصا
ابتداء لان المخصص الاول يجب ان يكون مقارنا للعام في الزمان
والاجماع بعد الرسول عليه السلام قال وانما حمل على بيان التغيير اقول
اي حمل البيان المذكور في القران على بيان التغيير ولم يحمل عليه ولا البيان
التغيير لان معناه اي معنى البيان قال فلا يراد غيره اقول فان قيل اذا
لم يرد غيره فكيف صح استدلال المص رحمه الله تعالى به على صحة التراخي في
التغيير والتقرير قلنا المراد بالتغيير بيان التغيير لان النزاع فيه واما التقرير
فمستفاد منه لانه النقض كما صرح به في بعض كتب الاصول قال على انه لا نسلم
الجري على هذا الاصطلاح اقول الحنفية رحمهم الله تعالى انما يشترطون المقارنة في
المخصص الاول كما سبق في مباحث تخصيص العام على ان قولهم يجوز ان يكون
من قبيل ان كلمة قال واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين اقول
قال الشارح رحمه الله تعالى في حواشي شرح المختصر ظاهر كلام الشارح رح وكثير
من المحققين رحمهم الله تعالى ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظ لظهور
ان فيهما مجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية بحسب النحو وما ذكر من ان علماء
الامصار رحمهم الله تعالى لا يحملونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل الخ كلام صريح
فيما ذكرنا الان ما ذكره العلامة وغيره رحمهم الله تعالى من الاستدلال على كونه
مجازا في المنقطع بانه من ثنيت عنان الفرس صرفه وانما يتحقق ذلك في
المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء هذا كلامه وانت خبير بانه مخالف
لما قال بلا نزاع فتدبر قال وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه اقول

تحقيق

تحقيق مراد المص رحمه الله تعالى ان صاحب المذهب الاول لما جعل
الاستثناء قرينة على ارادة السبعة بالعشرة لم يفهم عنده السبعة منها
قبل الاستثناء اذ لا يفهم من المجاز المعنى المجازي قبل القرينة والنصف
انما فهم من الجارية بعد الاستثناء النصف ولا استثناء بعده ليلزم استثناء
النصف او الثلث والاشكال في رجوع الضمير لانه انما رجع قبل تمام
الكلام وتعين ارادة النصف وبهذا يظهر اندفاع البحثين و
عدم الحاجة الى المصير الى الاستخدام واما السؤال الذي اورده الشارح في
رحمه الله تعالى فليس مما نحن فيه اصلا لان الاستثناء فيه بعد القرينة
وانفهام المعنى المجازي فشتان ما بينهما فتدبر والله الهادي الى سواء
السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل قال للخصم ان يمنع كونه اقول فيه بحث لان
الاحتمال المنافي للدلالة الدليل انما هو الاحتمال الناشئ عن دليل كما سبق
في اوائل الكتاب في بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك وقوله وكون
الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد ضعيف وقوله لجواز ان
يعدل عن الاصل الى اخره اضعف منه لان من له حظ ما من علم الادب يعلم
ان قوله الا خطأ مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف كما ذكره الشارح
رحمه الله تعالى فيكون الاستثناء متصلا فيكون دليلا قطعيا على ان الاستثناء تكلم
بالباقي بعد الثنيا فعلم من هذا التقرير ان اللائق بشان الشيخ رحمه الله تعالى
ان لا يعترض على المص رحمه الله تعالى بل يوجه كلامه ويذكر ما ذكره بقوله والاوجه
ان يقال اه في توجيهه قال ويتحقق في تقدير مستثنى منه عام مطلب اقول
بان تقدير في الاول شيء من الاشياء وفي الثاني حال من الاحوال وفي الثالث
الا فلا خطاء قال واما الحل فليستقيم اقول حاصله ان المقصود دفع
التناقض واثبات المذهب الثالث فاذا كانت المفردات حتى العشرة مستعملة
في معانيها الافرادية واريد بالمركب معنى السبعة يندفع التناقض ويكون
هذا عين المذهب الثاني لا الثالث المقصود واما قوله في الترديد فاما ان
يراد بالعشرة عشرة افراد ويحكم بانتفائها بعد ما صرح اولا بان المصنف دفع

التناقض وان القول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس مما يخفى
على احد وقوله او يراد بسبعة افراد بعد ما صرحنا بان المفردات في مستعملة
في معانيها الافرادية بمجرد فرض للابطال فلا يرد على ذلك التقرير الكمال قال
بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين رحمهم الله تعالى اقول اراد به مولانا
عضد الدين رحمه الله تعالى عليه لكن الشارح رحمه الله تعالى قال في حواشي شرح المختصر
وانا اقول ما ذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقية المذهب الثالث ورجوع
المذهبين اليه لان المركب جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاستثناء به او مجازا
لم يكن لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملا في كمال
معناها والحكم بعد اخراج الثلثة والا لزم التناقض او كون العشرة مجازا عن
السبعة فليتامل قال لان العشرة التي اخرج عنها ثلثة عشرة اقول ان قيل
هذه المقدمة ممنوعة كيف والثلثة اذا اخرجت من العشرة لا تبقى عشرة
بل تحصل سبعة قلنا القيد خارج عن المقيد فالعشرة المقيدة بخروج الثلثة
عنها عشرة لا سبعة لان الاعداد انواع متباينة فان قيل ما ذكرته تنقضه
انه لا يصح الكلام في قولنا السبعة عشرة خرجت عنها ثلثة قلنا المحمول ههنا مجموع
عشرة الا ثلثة ويراد به السبعة مجازا والكلام في العشرة المقيدة فظاهر
ان المجموع غير المقيد فتدبر قال فان قلنا هذا التركيب حقيقة الى قوله
وهو المذهب الاول اقول فان قيل ضمير كان في كان مجازا راجع
الى هذا التركيب فيكون المجاز هذا التركيب في الفروع وهو ليس المذهب
الاول لان المجاز فيه العشرة والا ثلثة قرينة له قلنا لما كانت القرينة لفظية
ولم يفهم المعنى المجازي من العشرة بدون القرينة صح ان يقال المجاز هو
المجموع باعتبار ان المعنى المجازي انما يفهم منه يؤيده ما قال بعض المحققين
رحمهم الله تعالى لا دلالة للفظ اذا فهم منه المعنى بالقرينة بل الدال المجموع
قال هي حب اليتيم اقول الحب بكسر الحاء المحبوب وفي بعض النسخ حتف
وهو الهلاك والمراد من يهلك محبها في حبها واليتيم من تيمه الحب اي
عبده وذلله وفي بعض النسخ الهيم من هام يهيم هيما وهيمانا اي ذ

ذهب من العنق او غيره قال العشرة جذر المائة اقول الجذر العدد
اذا ضرب في نفسه يسمى المضروب جذرا للعدد الحاصل فالعشرة مثلا
اذا ضربت في العشرة يكون جذرا للمائة قال وانت بعد ذلك
خبير اقول قد بسط القول فيه المحققون رحمهم الله تعالى في شرح المحقق
فمن اراده فليراجع ثمة قال وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف
المذهبين اقول اشارة الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين
بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره رحمهم الله تعالى الى اخره قال
واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين اقول يعني في كل
واحد من القسمين بخصوصه على سبيل الاشتراك اللفظي قال
وبعضهم الى التفصيل اقول هو انه ان ثبت استقلال الثانية
من الاولى بالاعراض عنها فللاخيرة والا فللجميع قال وهذا
من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في الاحكام لما كان ظاهر قول المص رحمه
الله تعالى في اية القذف قطع الشافعي رحمه الله تعالى قوله اه مشعرا بانه صرح
في تفسير الاية الكريمة بذلك دفعه بانه ليس كذلك بل وقع الحنفي لا على
ذلك ما ذهب اليه في احكامه الواقعة فيما يتعلق بحد القذف كما يدل
عليه قوله الاتي ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود الخ قال
فيه بحث اذ لا نزاع لاحد في ان قوله تعالى ولا تقبلوا الى قوله لان الحد
فعل يلزم اه اقول جوابه ان الحد ليس ما ذكره بل هو عقوبة مقدرة
حقا لله تعالى كما ذكر في الهداية وغيره وعدم قبول الشهادة وان لم
يصلح لان يكون حدا لعدم التقدير فيه يصلح ان يكون تتمة للحد ومكملا
له باعتبار اشتماله على معنى العقوبة اذ كم من شخص لا يتالم بالضرب
كما يتالم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره لكن المراد بعدم قبول
الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عن الشهادة بل رد الشهادة
والتصريح بعدم قبولها المخاطب به الاية قال المص رحمه الله تعالى
خلافا لليهود اقول يعني غير العيسوية منهم صرح به المحقق في شرح المختصر

قال وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ آه اقول يعني ان
نسخ التلاوة سواء كان بمعنى منسوخيتها او بمعنى ناسخيتها اعني ناسخية
دليل للتلاوة خارج عن التعريف اما الاول فلان المقصود تعريف
النسخ لمعنى الناسخية فكيف يصح ان يتناول نسخ التلاوة بمعنى منسوخيتها و
اما الثاني فلان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام والتلاوة ليست
بحكم وفيه بحث لان معنى نسخ التلاوة كما سياتي نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة
كجواز الصلوة وحرمة القراءة والمس للجنب والحائض ونحو ذلك قال [illegible]
رحمه الله تعالى في حواشي شرح المختصر اعلم ان شيئا من التعريفات لا يتناول نسخ
التلاوة الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم
كالجواز في الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك قال
لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتابيد شريعة موسى عليه السلام اقول يمكن ان يدفع ذلك
القول ايضا بعدم القائل بالفصل بين تابيد دين موسى عليه السلام وتلك
الاحكام قال اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور آه اقول
المتبادر من هذه العبارة ان يكون الحنفية من الجمهور في هذه المسئلة وليس
كذلك لما قال صاحب المجمع رحمه الله تعالى في البديع اذا قيد الامور به بالتابيد لا
يجوز نسخه خلافا للجمهور رحمهم الله تعالى ولو كان التابيد لبيان مدة بقاء الوجوب
فقال (?) لم يقبل النسخ ووافقنا انه حكم مقيد بالتابيد فكان نصا على عدم
انتهائه بدة (?) والناسخ بيان انتهائه فتناقض قال قلنا لا منافاة بين
ايجاب فعل مقيد بالابد اه اقول فيه بحث لان المنافاة بينهما ظاهرة لان
صوموا ابدا مثلا لا يدل على ايجاب فعل مقيد بالابد بل على ابدية ايجاب
الفعل لان الايجاب حكم شرعي زائد على اصل معنى الفعل بل هو المعنى في نظر
الشارع ولهذا كان الامر حقيقة شرعية في الايجاب اتفاقا فاذا قال الشارع
صوموا ابدا يجب ان يتوجه قيد التابيد الى الايجاب ويتم تابيد الفعل
واما الجواب عن قوله كما يقال صم غدا ثم ينسخ قبله وقوله كما تكلف بصوم غد
ثم يموت قبل غد فهو ان كلا منهما قياس مع الفارق اما الاول فهو انه

انه مبني على اصل آخر سياتي بيانه وهو ان النسخ قبل التمكن من الفعل
جائز عندنا وهو مستلزم جواز رفع التابيد المستلزم للبداء (?) بخلاف ما نحن
فيه واما الثاني فهو ان التكليف مقيد بعدم الموت عقلا فلا رفع صرح
به المحقق رحمه الله تعالى في شرح المختصر قال وانما يلزم لو كان حكما شرعيا
اقول كانه اراد حكما شرعيا متجددا والا فلا وجه لانكار كون التحريم حكما
شرعيا فتدبر قال يجوز ان لا يعلم تراخي ذكر النص اقول قيل عليه اذا
لم يعلم تراخيه لا يكون راجحا بل يكون مرجوحا ولو كان للنص المخالف
راجح من جهة اخرى وليس بشيء لان النص الذي يسند اليه الاجماع
اذا كان نصا في معناه او مفسرا او محكما او دالا عليه بعبارته يكون راجحا
على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا في معناه او دالا عليه باشارته
او دلالته او اقتضائه على ما تقرر فيما سبق وانكاره انكار لقواعد الفن
قال وهو لا يوجب التيقن اقول يجوز ان يكون ثابتا بالوحي المتلو
ثم نسخ تلاوته دون حكمه كما مر قال قد ظهر انتساخه بالسنة اقول
لا يقال هذا مخالف لقوله السابق كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى البيت
المقدس فانه لا يعلم اه لانا نقول المنفي في الاول التيقن والمثبت في
الثاني الظهور وهما لا يتخالفان قال كـ استطرادي (?) اقول يعني ان
قوله وقد يرتفعان بموت العلماء او بالانساء كلام ذكر بالاستطراد لا تعلق
له ببحث النسخ اما موت العلماء فظاهر واما الانساء فلانه مقابل
للنسخ حيث قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها الآية قال المص رحمه
الله تعالى ولان حكمه اي حكم النص على قسمين اقول كانه اراد بالحكم الاثر
الثابت بالشيء لا الحكم الشرعي ولهذا صح جعل الاعجاز من الحكم قال وفيه
بحث لان اصل الاشهاد ليس بواجب آه اقول جوابه انا سلمنا ان اصل
الاشهاد ليس بواجب لكن المدعي اذا اراد ان يستشهد يجب عليه ان يستشهد
رجلين او رجلا وامرأتين ولا يجوز له ان يستشهد رجلا ويريد (?) ان يكلف
مكان رجل او امرأتين كما ان اصل النكاح ليس بواجب لكن اذا اراد النكاح

يجب ان يكون عند الشهود ثم ان الفرض في الاشهاد على العقد ليس الا
اثباته عند التجاحد فقد تضمن لا محالة استشهاد الشاهدين او الرجل و
المراتين على العقد عند الحاكم والزامه الحكم به واذا كان كذلك فظاهر اللفظ
يقتضي الايجاب لانه امر وامر الله تعالى للوجوب فقد الزم الله تعالى الحاكم
الحكم بالعدد المذكور كقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله تعالى فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة ولم يجز الاقتصار على الاقل كذلك العدد المذكور
للشهادة كذا قال الامام ابو بكر الرازي رحمه الله تعالى في احكام القران فظهر
صحة قول المص رحمه الله تعالى اي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامراتان
وان النص على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين ينفي صحة الحكم
بالشاهد واليمين وبهذا يندفع قوله الاتي فما به الدلالة على انحصار الاشهاد
في النوعين واما قوله وعلى انه غيرهما لا يعتبر عند الذاهبين اه فمدفوع بان
خصوص الذاهبين غير معتبر باتفاق بيننا وبين الشافعي رحمهم الله تعالى بل هذا
النصاب من الشهادة معتبر عند الشافعي رحمه الله تعالى في الاموال مطلقا
دون ما عداها وفيما عدا الحدود والقصاص عندنا وقد عرفت ان الفرض في الاشهاد
على العقد سابقا الاستشهاد عليه عند الحاكم والزامه الحكم بهذا النصاب فيفيد
بالضرورة عدم صحة القضاء بغيره كذلك **قال** ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
واجبا له **اقول** فيه بحث لان ما ذكره مما نظر له في الشرح فان المفهوم من وجوب
شيء في شيء ان يكون تاركه فيه اثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير فقوله كما في ترك
الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها انما هو في الصلوة وتاركها فيها ياثم لا في
غيرها **قال** وفيما ذكره من البيان نظر اه **اقول** الظاهر ان مراد المص رحمه الله تعالى
بالعقل ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون فيه للنقل
مدخل فقوله العقل قد يكون ظنيا ممنوع ولو سلم تعميمه للظني فللمص رحمه الله
تعالى ان يمنع افادة الاجماع في تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع
في تفضيل الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين بعضهم على بعض بناء على كثرة
المخالفين وكذا الحال في كثير من الاعتقاديات واما قوله واما الحجة الشفاعية

الى آخره فهو ابعد عنهم من تقرير المص رحمه الله تعالى فان اجماعهم على ذلك ليس
في انه اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثير الرواة من مخبر صادق توقف
على المغيبات فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامة **قال** وعلى هذا كان
المناسب ان يقول اه **اقول** يعني اذا ذكر لفظ الاول اقتضى ان يذكر فيما قبله
امران فما عدا مدلوله سابق على الكل وقد دل ههنا على تلك الامور بلفظ
امور فاقتضى ان يكون العبادة كما ذكره لكن اذا امرف البحث عن ظاهره واول
بالجمع باعتبار دلالة اللام على جنس فيه معنى الكثرة لا يرد عليه شيء **قال**
المص رحمه الله تعالى فلم يجعل سكوته دليل الموافقة اه **اقول** اي لم يجعل
عمر رضي الله تعالى عنه سكوت علي رضي الله تعالى عنه دليل الموافقة لبعض الصحابة
رضي الله تعالى عنهم وجوز على السكوت مع ان الحق خلاف ما قالوا **قال** روي
ان امرأة غاب عنها زوجها اه **اقول** هكذا نقل صاحب الكشف رحمه الله تعالى
وهو موافق لرواية البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى حيث قال استشار
عمر رضي الله تعالى عنه في املاص المرأة فقال المغيرة بن شعبة رضي الله
تعالى عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بغرة عبد او امة
فقال ايتني بمن يشهد معك فشهد محمد بن مسلمة رضي الله تعالى عنه فلعل ما نقله
المص رحمه الله تعالى من الضرب وغيره في حادثة اخرى ولهذا لم يرده الشارح
رحمه الله تعالى صريحا قوله فاشخص اليها اي عرض واظهر لها شخصه وهو
سواد الانسان القائم المترائي من بعيد والاملاص الازلاق يقال
املصت المرأة جنينها اي ازلقت واسقطته قبل وقت الولادة **قال**
كاعتقاد حقية كل مجتهد **اقول** فانه اذا اعتقد ذلك لزم ان يسكت فلا
يدل ذلك على القبول وهو لمجرد هذا الاعتقاد لا يعد من اهل بدعة لا يعتد
به في انعقاد الاجماع فليتامل **قال** وهو يدخل النقض على اثبات **اقول**
اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في كيفية القسمة اذا زاد
سهام الفرايض على اصلها فدخل على اهلها النقصان كما اذا ماتت امرأة
وتركت زوجا واما واختا لاب وام فان سهم الزوج النصف وسهم

وسهم الاخت ايضا النصف وسهم الام الثلث والمسئلة من ستة وظاهر
انها تضيق عن هذه السهام فذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الى ان
النقصان يدخل فى سهم من هو اسوء حالا كالاخت لاب وام او لاب
والبنات وبنات الابن فيجعل للزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنين
وللاخت الباقى فانه تقول لم يجعل الله تعالى فى مال نصفين وثلثا فاذا
ذهب هذا بالنصف وهذا بالنصف فاين موضع الثلث وذهب الجمهور
رحمهم الله تعالى الى العول وهو ان يزاد على اصل المسئلة من سهام ذوى فروضها
اذا ضاق الاصل عن فروض فروضه مثلا الستة فى هذه المسئلة تعول
الى الثمانية فيجعل للزوج نصف الستة وهو الثلثة وللاخت نصفها ايضا وللام
ثلثها وهو الاثنان لانهم استووا فى سبب الاستحقاق وذلك يوجب المساواة فى الاستحقاق
فيأخذ كل واحد جميع حقه ان اتسع المحل ويضرب بجميع حقه عند ضيق المحل كالغرماء
فى التركة قال ولا يخفى ان اشتراط مضى مدة التأمل اه اقول دفع لقول المص رحمه الله تعالى
ولما شرطنا مضى مدة التأمل لم يرد الشبهة وحاصله ان الشبهة انما لا ترد اذا اقتصر على
قوله وقد يكون للتأمل ولم يذكر معه فى المتن لفظ وغيره وفى الشرح ان يكون السكوت للتأمل مل
وغيره من الاسباب المانعة للاظهار قال المص رحمه الله تعالى وعند البعض له المقاسمة
اقول هى ان يجعل الجد فى القسمة كاحد الاخوة قال القرن والرتق اقول القرن يكون
الراء عظم يكون فى فرج المراة والرتق بفتح التاء مصدر قولك امراة رتقاء بينة الرتق لا
يستطاع جماعها لارتقاق ذلك الموضع كذا فى الصحاح قال ثم التفصيل الذى ذكره
صاحب الاحكام رحمه الله تعالى اقول هذا رد لقول المص رحمه الله تعالى واعلم ان التفصيل الذى
اختاره بعض المتاخرين رحمهم الله تعالى كلام غير مفيد وقوله وما ادعاه الخصم رد لقوله لكن لو كان
فان قيل مراد المص رحمه الله تعالى ان الاكتفاء بهذا القدر من التفصيل لا يفيد فائدة يعتد بها
بحيث لا يبقى للخصم مجال المناقشة بل لا بد من بيان ضابطة يعرف بها القول الثالث فى
اى موضع رفع ما اتفق عليه القولان حتى لا يصح وفى اى موضع لا يرفع حتى يصح
وبينها بما حاصله ان القولين ان اشتركا فى حكم واحد شرعى هو انفكوا لمحل واحد اولا
كان القول الثالث المنافى لذلك الحكم مستلزما لابطال الاجماع والا فلا قلنا نعم مراد

مراد المص رحمه الله تعالى ذلك لكنه لم يتم كما يظهر من تقريرات الشارح النحرير رحمه الله تعالى
قال اذ لا تم ثبوت احد الشمولين بالاجماع اقول اراد بالشمولين كون حصة الام ثلث
الكل فى المسئلتين وكون حصتها ثلث الباقى فيهما قال كيف وقد يصدق انه لا شئ
من الشمولين اقول اراد بانتفى معنى الواحد فيكون مؤاخذة لقوله انا نقول لا نم ان
احد الشمولين آه لا نحو القائل قال فكيف يصدق ان احدهما واجب اجماعا اقول
توضيح ان الواجب اجماعا لو كان احدى الطهارتين على الاطلاق لم يتعين الواجب فى
واحد من المذهبين وهو باطل اتفاقا قال ركيك مغلطة اقول اراد به التنبيه على
منشأ الغلط فان ما ذكره مغلطة من قبيل اشتباه العارض بالمعروض فان عبر عن الامرين
اللذين احدهما غسل المخرج والثانى غسل الاعضاء بمفهوم يشملهما ويصدق عليهما على
البدل وهو احدى الطهارتين ويكون تعلق الحكم وهو الوجوب به اى بذلك
المفهوم فى كل من القولين اى قول ابى حنيفة والشافعى رحمهما الله تعالى باعتبار
فرد آخر فان تعلق الوجوب به على قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى باعتبار غسل
الاعضاء وعلى قول الشافعى رحمه الله تعالى باعتبار غسل المخرج قال (قا
الاول وهو ان يكو حكما متعلقا بمحل واحد اه اقول بمعنى ان الحكم فيما نحن
حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان قد ظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى
فبطل الثالث كما فى كل واحدة من مسئلة العدة ومسئلة الجد مع الاخوة
فان القولين فى الاولى يشتركان فى ان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع غير جائز
شرعا فالقول بجوازه مبطل للاجماع وفى الثانية فى ان حرمان الجد غير جائز
شرعا فالقول بجوازه مبطل له وقد يكون القولان بحيث لا يظهر اشتراكهما
فى حكم واحد شرعى لكن يمكن ان يخرج منهما شيئان احدهما اشتراك فى حكم شرعى
والآخر افتراق بين امرين فهذا الافتراق ان كان انضمام ما حكم به الشرع كما فى
مسئلة ذات الزوجين فالقول الثالث باطل مطلقا لانه مبطل
للاجماع لان القولين حينئذ يشتركان فى كل واحد من الحكمين الشرعيين احدهما
ثبوت نسب الولد من احدهما والآخر انتفاء النبوت من احدهما بناء فى النبوت
من الآخر فالقول الثالث سواء كان قولا بشمول الوجود او بشمول العدم

يكون باطلا لابطاله الاجماع وان لم يكن الا فتراق مما حكم به الشرع فالقول
الثالث ان كان قولا بشمول العدم كان باطلا لابطاله الاجماع الثابت
وان كان قولا بشمول الوجود لم يكن باطلا لابطاله الاجماع ولزم من هذا
اي من تقرير الكلام على الوجه المذكور ان حكم المص رحمه الله تعالى بانه اذا
اشترك القولان ليس على اطلاقه بل مقيد بما اذا اشتراك القولين في حكم
واحد شرعي ولا يكون ثمة افتراق او يكون وكان مما حكم به الشرع اولم يحكم به
لكن كان القول الثالث قولا بشمول العدم هكذا يجب ان يفهم هذا المقام
قال ويجعل هذه المسئلة اه اقول يعني ان المص رحمه الله تعالى لما قال اولا
فلا بد من ضابطة وهو ان القولين الى قوله والا فلا وقال ثانيا فمنهم من ذكر
يتحول الى قول من محل واحد ثم قال اما الاول احتمل ان يكون مراده مما لا وان
يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه وان يكون مراده بالاول
ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بمحل واحد وبالثاني ان يكون حكما متعلقا باكثر
من محل واحد لكنه لما جعل المسئلتين المذكورتين من القسم الثاني تبين ان المراد
بالاول ليس اشتراك القولين في حكم واحد شرعي وبالثاني عدم اشتراكهما فيه
لظهور ان القولين في هاتين المسئلتين يشتركان في حكم واحد شرعي فلو كان
المراد بالثاني عدم اشتراكهما فيه لظهور ان القولين في هاتين المسئلتين اه لما صح
التمثيل بهما قال فلا يخفى انهما خارجة عن البحث اقول الظاهر ان خفى
لان في هاتين المسئلتين لا شك انهما داخلتان في الوجه الثالث لوجود المقتضي
وانتفاء المانع اما الاول فلان ابا حنيفة قدس سره العزيز قائل بعدم افادة
الملك في الملاقيح وافادته في البيع بالشرط وان الشافعي رحمه الله تعالى قائل بعدم افادته
فيهما فوجد اتفاقهما على عدم الافادة في صورة بعينها واما الثاني فلان المانع
من دخولهما فيه اما كون الاولى مجمعا عليه وهو باطل والا لوجب تعيين الوجه الثالث
يكون شيء من الصورتين غير مجمع عليها وانتفاء التعلق بينهما وهو ايضا باطل لظهور
ان كلا منهما متعلقا بالاخرى لاشتراكهما في ان البيع في كل منهما فاسد ومنهي
عنه واما قوله والبحث هو انه اه فظاهر الاندفاع لان البحث اذا كان مقيدا

مقيدا بكون القول بالنظر الى الاختلاف في مسئلة واحدة لخرج بعض الامثلة
المذكورة عن البحث لان القول الثالث فيه بالنظر الى الاختلاف في مسئلتين
فتدبر والسلام قال ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا اقول فيه بحث كما سبق
في تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية اه ان العلية ونحوها من الاحكام
الشرعية وان خطاب الشرع لا يلزم ان يرد على خصوصية الحكم بل يجوز ان يدرك
بالرأي ان الخطاب ورد به فلا منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشرع وسيأتي
تمام تحقيقه في مباحث الاحكام قال نعم يمكن ان يقال اقول تحقيقه ان معنى
اتفاقهم على انه لا ربوا في غير الجنس اتفاقهم على حل الفضل وظاهر انه
حكم شرعي فلا يرد ما يتوهم ان عدم الربوا ليس بحكم شرعي بل عدم اصلي
قال وقيل على ان فيه شبهة اقول اي انعقد الاجماع لكنه ليس
بقطعي لتقدم الخلاف في المسئلة وقد قال بعضهم ان الخلاف السابق
يمنع الاجماع اللاحق وهذا القول اورث شبهة فيه قال واعترض
عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي اقول لان النسخ تبديل وهو لا يكون
الا في زمن الرسول عليه السلام والاجماع لا يكون الا بعده وتقرير الجواب
ان المختص بزمان الرسول انما هو نسخ الحكم الثابت بالكتاب او السنة
واما الحكم الثابت بالاجتهاد فيجوز نسخه بعده بناء على جواز ان يوفق
الله تعالى مجتهدي عصر ان يجمعوا على قول من ذهب اليه بعض الصحابة رضي
الله تعالى عنهم بعدما انقطع اجماع من قبلهم على خلافه غايته ان يلزم
كون الحكم عند الله ما انعقد عليه الاجماع السابق لمصلحة فيه الى ان يوفق
اهل الاجماع اللاحق ثم يكون الحكم عنده ما اجمعوا عليه كما هو شأن في
الناسخ والمنسوخ قال قلنا هو عام بالاضافة الى الجنس اه اقول فيه بحث
اذ لم يعهد هذا من صيغ العموم قوله بدليل صحة الاستثناء انما يصح اذا
ورد الاستثناء في استعمال من يعتد به قوله ولو سلم فيه ايضا بحث لان
قوله فان قيل ان كان نقضا كان الجواب بالمنع والتسليم خارجا عن قانون
المناظرة وان كان معارضة يرد المنع على قوله يكفي الاطلاق كيف لا

ونزاع الخصم في كناية الاطلاق بل الجواب ان الآية الكريمة خبر صورة لكنه نهي معنى
اي لا تشاقوا الرسول ولا تتبعوا غير سبيل المؤمنين فتعم الغير لانه نكرة في معنى
سياق النفي فتدبر قال فان قيل السبيل حقيقة اقول يعني ان المراد
بالسبيل ليس الطريق الحسي اتفاقا بل المعنوي فيحتمل ان يراد به اتباع
الدليل ويكون المعنى ويتبع الدليل في رايه كما تبعه المؤمنون في آرائهم وليس
حمله على الاول اولى من حمله على الثاني ليثبت الاجماع وتقرير الجواب ان
الحمل على الاول اولى لاقتضاء الحمل على الثاني التكرار لان اتباع غير الدليل
وان كان ذلك الدليل القياس الذي هو اضعف الادلة داخل في مشاقة
الرسول قال فان قيل لو عم اقول منشأوه قوله في الجواب عن السؤال الاول
بل هو عام يعني لو عم غير سبيل المؤمنين لزم اتباع المباح لانه ايضا من سبيل
المؤمنين فتركه اتباع لغير سبيلهم وهو خلاف مقتضى الاباحة ولزم ايضا
الاتباع في اسناد الحكم ابتداء الى ما اسندوا اليه الاجماع من الكتاب والسنة والقياس لانه
ايضا سبيلهم فلو تركوه واستدلوا بالاجماع لاتبعوا غير سبيل المؤمنين فلا يثبت
حجية الاجماع وتقرير الجواب عن الاول ان غير سبيل المؤمنين عام خص منه ترك المباح
للقطع بانه لا يلزم المتابعة فيه والا لا يكون مباحا وعن الثاني ان عدم اسناد
الحكم ابتداء الى ما اسندوا اليه الاجماع ليس داخلا في اتباع سبيل المؤمنين ليكون
تركه اتباعا لغير سبيل المؤمنين لان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه
فعل الغير وما نحن ليس كذلك لانه مما ساقه اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة
الغير فيصح المثال المذكور في الشرح وبهذا التقرير يظهر ان قوله وان الاتباع بكسر الهمزة
معطوف على خص ذلك وداخل تحت مقول القول لا بالفتح عطفا على القطع
او انه لا يلزم فتدبر قوله وذلك مرتبط بقوله خص منه ترك المباح واشارة الى التخصيص
قال هو في اللغة التقدير والمساواة اه اقول المتبادر من ظاهر العبارة
ان يكون المساواة ايضا معنى لغويا للقياس وليس كذلك لانه متعد والمساواة
لازم بل هو من توابع التقدير فجعلها معنى للقياس بذلك الاعتبار ولهذا قال
صاحب الكشف رحمه الله تعالى ان التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما الى الآخر

بالمساواة يستعمل بمعنى المساواة ايضا ومنه يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس
بفلان اي يساويه ولا يساويه واليه اشار الشيخ بقوله وذلك اي التقدير ان يلحق
الشيء بغيره فيجعل مثله ونظيره قال وقد يعدى بعلى لتضمين معنى الابتناء
اقول قال صاحب الكشف رحمه الله تعالى ليدل على ان القياس الشرعي للبناء
لا للاثبات ابتداء قال وفي الشرع مساواة فرع للاصل اقول ان قيل قد بين
وجه جعل المساواة معنى لغويا للقياس فما وجه اخذها في المعنى الشرعي قلنا معرفة
وجهه موقوف على معرفة مقدمة وهي ان عبارات القوم قد اختلفت في التعبير عن
معنى القياس فعبر الكثيرون عنه بفعل المجتهد كالتعدية والتبيين والتعليل والاثبات
ونحو ذلك ولا يخفى بعده لان القياس مذكور في احكام الشرع ومفصل من
مفاصله كما ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى كالكتاب والسنة والاجماع فلا بد
ان يوجد قبل فعل المجتهد واستدلاله كما يشعر به كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ولهذا
ذهب صاحب الميزان رحمه الله تعالى الى انه الوصف الصالح المؤثر وذهب ابن
الحاجب رحمه الله تعالى الى انه الاصل والوصف الجامع نعم قد يستعمل القياس في
المعنى المصدري كما يشهد به التتبع لكنه غير مراد في هذا المقام اذا عرفت ذلك فاعلم
ان الشارح النحرير رحمه الله تعالى اراد ان يعبر عن القياس بما يناسب المعنى اللغوي
لان الاصل ان يعتبر المعنى اللغوي في المعنى الشرعي ويناسب ايضا كونه دليلا من
الادلة الشرعية فلا جرم اخذها في معناه الشرعي ثم قال وذلك اي بيان ان القياس
في الشرع هو المساواة اه انه اي القياس من ادلة الاحكام فيثبت ضرورة قبل اجتهاد
المجتهد فلا بد من حكم مطلوب به اي بالقياس وله اي لذلك الحكم محل ضرورة اي ضرورة
قيامه به والمقصود اي مقصود المجتهد اثبات اي اظهار ثبوت ذلك الحكم اي مثل ذلك
الحكم في ذلك المحل لثبوته اي ثبوت ذلك الحكم في محل آخر يقاس هذا اي ذلك المحل
به اي بالمحل الآخر فكان هذا اي ذلك المحل فرعا وذلك اي المحل الآخر اصلا
ولا يمكن ذلك في كل شيئين مطلقا بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك
في الحكم ويسمى ذلك الامر علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها اي مثل تلك العلة
في الفرع وبذلك اي بثبوت مثل تلك العلة في الفرع يحصل ظن مثل الحكم وهو

المذكور بقوله والمقصود اثبات ذلك الحكم لثبوته في محل آخر وبهذا التقرير تبين
ان القياس في الشرع هو المساواة المذكورة كما دل عليه قوله وذلك انه من ادلة
الاحكام فان قيل في قوله لثبوته في محل اخر يدل على ان العلة ثبوت حكم الاصل
وليس كذلك قلنا الكلام لا يدل الا على كون ثبوت حكم الاصل باعثا على اثبات
الحكم للفرع وداعيا اليه اذ لو لم يكن في الاصل حكم لما قصد المجتهد الى الحاق الفرع
له بتعميم العلة فتدبر وانت خبير بان هذا التعريف منقوض ببعض صور دلالة
النص وهو صور المساواة وان لم ينقض بصور الاولوية قال لا انتقاله عنه
اقول لا يلزم من انتقاله عنه ثبوته في محل اخر لئلا يصح قوله بعده ولو سلم
فالثابت في الفرع اه بل المراد بانتقاله عنه ارتفاعه عنه بقاء وجوده كما
هو المفهوم من ادلة امتناع انتقاله قال ولو سلم فالوجود في الذهن كاف
في الثبوت اقول لا يقال نحن لا نقول بالوجود الذهني فكيف يصح هذا لانا نقول
ليس المراد هنا بالوجود الذهني ما وقع الخلاف بيننا وبين الفلاسفة بل
الصورة العلمية ونحن نقول بها قال وفيه بحث لان معنى التعدية آه اقول
الجواب اما عن الاول فبانا لا نسلم اعتبار التباعد في المعنى اللغوي للتعدية كيف
وقد قال في تاج المصادر التعدية در گذرانيدن وهو اعم من جعل الشيء متباعدا
عن شيء ومن جعله ساريا الى شيء آخر مع بقاء اصله في الاول كما يقال فلان
عدى الماء من النهر الى البستان ولملاحظة هذا القسم قال المص رحمه الله تعالى
بل بثبوته بقاؤه في الاصل واما عن الثاني فبان التعدية في اصطلاح التعريف
سواء جعلت مجازا علاقته المشابهة او منقولا لا تحتاج الى وصف جامع
بين الاصل والفرع وليس ذلك الا لاعتبار المص رحمه الله تعالى لا معنى التباعد
واما عن الثالث فبانه انما احتاج الى الاعتذار لبظهر معنى التماثل ولو لا الحكم
في الفرع اذ لا يتصور تعديته عين حكم الاصل سواء اعتبر معنى التباعد
او السراية اما الاول فظاهر واما الثاني فلانا بالسراية الى الفرع ليس عين
ما في الاصل وهو ايضا ظاهر فلو لم يتحد نوعا ايضا لم يتصور القياس
اصلا اذ لا يكفي الاتحاد الجنسي لانه ليس حكم النقص في الاصل مثلا اذا

اذا افاد النقص المساواة في القدر لا يكفي تعديته مطلق المساواة كما سيأتي تحقيقه
واما عن الرابع فبان معنى كلام المص رحمه الله تعالى انه اذا قيل تعدية الحكم المتحد
من الاصل الى الفرع فان اريد الاتحاد الشخصي فظاهر البطلان وان اريد النوعي
فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك واما قوله وذلك لانه مبني اه فظاهر الاندفاع
لانه ليس مبنيا على ذلك بل على ان يوجد معنى الشرابة في التعدية المصطلحة ايضا
لانها ايضا ان استعارة او منقولة على انهم صرحوا بانه قد يكون للاعراض حكم الجواهر
في الشرع في صحة الانتقال كما في الملك حيث ينتقل من زيد الى عمرو وسببية جزء
الوقت للصلوة ونحو ذلك قال وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان ركن القياس
ما جعل علما اقول يعني ان ركن القياس وصف جعل علامة لم تعلق به لعدم
القطع بعليته مما اشتمل عليه بيان لما اي من الاوصاف التي اشتمل عليها النص فا
بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي
عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص
وجب ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له اي للنص يعني
المنصوص عليه في حكمه اي حكم ذلك المنصوص من الجواز والفساد والحل والحرمة ونحو
ذلك بوجوده اي بسبب وجود ذلك العلم في الفرع قال وهذا صريح اقول يعني ان قوله
ركن حيث حمل عليه وقوله اي في كلام فخر الاسلام اشارة الى ان القياس هو التعليل
حيث قال الحكم الثابت بتعليل النصوص هو التعليل اي تبيين العلة فذهب
المص رحمه الله تعالى يعني اذا كان العلة ركن القياس والقياس هو التعليل
والتعليل تبيين العلة ذهب المص رحمه الله تعالى الى ان مراد فخر الاسلام
رحمه الله تعالى من جعل العلة ركن القياس جعل علمها ركنه اخذا من لفظ
التبيين ومراده بالركن ما يتقوم به القياس فتحصل فيكون نفس حقيقته قال
وهذا يحتمل وجهين اقول يعني ان قوله ركن القياس ما جعل علما وان كان
صريحا فيما ذكر لكن الركن يحتمل وجهين احدهما ان يراد به نفس ماهية الشيء
كما ذهب اليه المص رحمه الله تعالى والثاني ان يراد به جزء الشيء على ما ذهب
اليه ابن الحاجب رحمه الله تعالى ولا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى تقدير

فان بين العلم كان نصب الامام القياس
فيكون القياس

ان يكون الوكن محتملا للوجهين الى ما ذهب اليه المص رحمه الله تع من الجزم
بالمعنى الاول لجواز ان يراد المعنى الثاني او لا حاجة على تقدير ان يكون
المعنى الثاني محتملا الى الجزم بالمعنى الاول اقول الحاجة اليه انما نشأت من
قول فخر الاسلام رحمه الله تعالى اما الحكم الثابت بتعليل النصوص و قد
قال المعترض وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة
في الاصل فتدبر ولا تغفل عن قولنا سابقا اخذا من لفظ التبيين
قال وفيه نظر لان الفاعل صريح الشرط والجزاء اه اقول الجواب عنه
انك ان اردت بالعلة التامة هو العلة الحقيقية التي لا يمكن تخلف المعلول
عنها فعدم اقتضاء الفاء اياها لا يضر بالمقصود وان اردت بها العلة المقتضية
للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية للفظ فلا نم عدم اقتضاء الفاء اياها
وقد سبق تحقيقه في مباحث حروف المعاني قال وقد سبق انه يجب ان تكون اقول
وقد سبق فيه الاعتراض بان معنى العبارة ليس ما ذكره بل معناها ان لا
يتوقف على الاجتهاد وان خفي بعض من تعرف اللغة قال وجوابه
ان اعتبروا في معنى افعلوا الاعتبار اه اقول لا نسلم ان معنى اعتبروا ما ذكروا الا في
الامر كذلك كما سبق في مباحث الامر بل معناه افعلوا اعتبارا ولا عموم له فكانه
انما قال وعلى تقدير عدم العموم اشارة الى هذا فليتأمل قال وجواز ذلك عادة اه
اقول هذا جواب عن قوله ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ قال وفيه نظر
لانا نقطع بكثير من الاحكام اه اقول ليس له شائبة ورود لان الكلام لا في
الاحكام الشرعية التي من شأنها ان يثبت بالادلة الظنية فاين هذا من
الاحكام العادية المستندة الى العادة المفيدة لليقين بقوله مع انه لا دليل
عليها مكابرة محضة قال ولا يبعد ان يحمل من العدول اقول هذا ايضا يقول
المص رحمه الله تعالى بعد ذكره اي العدول عن القياس قال ويرد على التمسك
بقوله تعالى فاعتبروا اه اقول اي يرد اثبات اللغة بالقياس على التمسك
بالآية وتوجيه الورود ان يقال دلالة النص التي افادت حجية القياس اللغوي
فان افادتها ثمة انما هي باعتبار وجود معنى موجب للحكم فكذا ههنا لان رعاية الله

المعنى سبب للاطلاق فتوجه الجواب بقوله وجوابه قال والتحقيق ان هذا
اقول هذا جواب عن البحث باختيار الشق الثاني قال وفيه نظر اقول
لعل وجهه ان تجويز تغير القياس حكم النص مطلقا باطل لامتناع القوي
بالضعيف ولو سلم جوازه فالنص اذا لم يدل على الثبوت ولا على عدمه كيف
يتصور تغير النص بالقياس قال احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية
السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اقول لا يخفى ما فيه من الضعف بل الوجه ان
يقال النص الدال على عدم مشروعية السلم الحال لفظ الاجل فانه لفظ خاص
قطعي في معناه ولا مدخل في الدلالة عليه لحرف الغاية حتى لو قيل مؤجلا بدل الى
اجل كان هذا الحكم مستفادا منه بلا مرية قال لان الاناث من جنس النصاب
اسهل اقول هذا على تقدير ان يعطي الشاة من الشاة او الابل من الابل
واما اذا اعطيت الشاة من الابل فلا الا بتكلف قال وقد اعترض على ثبوت
جواز الاستدلال بدلالة اه اقول يعني ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم
يجب الزكوة في الذهب والفضة واما اذا وجبت فلا لان الشاة مثلا لم يتعين لقضاء
الحوائج لتجويز الاستدلال بل وجد شيء آخر مخلوق للثمنية قال ويتعذر الاستغراق
ثانيا اقول حيث قال وايضا في هذا الموضع لو اريد اه فان حق العبارة ان
يقال اذ لو اريد في هذا الجمع اه قال ولا مدفع له الا ما ذكرنا اقول يعني قوله
وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المضاف اه قال فان
قيل بل الحكم بطهارة المحل اه اقول منشأ السؤال قوله وكون الآلة صالحة
للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا مع قوله وكونه مزيلا متضمن امرين طهارة المحل
قال وفيه نظر اقول اي في الجواب التسليمي نظر اما اولا فلانه لا عبرة با لزق
بوجدان الماء مباحا دون ساير المايعات بعد ثبوت العلة واما ثانيا فلان
ما ذكره يقتضي ان لا يرفع ساير المايعات الخبث ايضا قال وجوابه ان المعرف للعلة
اه اقول يعني ان للحكم فردين احدهما حكم الاصل والثاني حكم النوع الاول هو الموقوف
للعلة والمتقدم عليها والثاني هو المعرف بالعلة والمتأخر عنها فلا دور قال
فان قيل هما مثلان اقول يعني ان الحكمين مثلان وقد تقرر ان حكم الامثال

واحد فكيف يصح التفرقة وحاصل الجواب ان التفرقة بالجلاء والخفاء يعارض
لا ينافي الاتحاد في الماهية ولوازمها لانهما ليسا من لوازم الماهية قال ولقائل
ان يقول اه اقول بمعنى ان الوجوب الحادث لا يجوز ان يكون اثرا
للفعل الحادث لاستلزامه اجتماع مؤثرين على اثر واحد بالشخص لان الوجوب
عندكم اثر الخطاب القديم فاذا كان اثرا للفعل ايضا لزم ما ذكرنا وتقرير الجواب
ان معنى كونه اثرا للفعل ترتبه على الفعل ومعنى كونه اثرا للخطاب كون الخطاب
حكما يترتب على الفعل فلا يلزم الاجتماع المحال قال وعلى هذا لا يبعد اقول
هذا البعيد بل غير صحيح اذ لا معنى لتاثير فعل العبد في الخطاب الازلي ولو تعلقه
لان تعلقه ايضا لا يحصل الا من الشارع المخاطب فكيف يتصور تاثير فعل باعتبار
العبد فيه قال المص رحمه الله تع وقد قيل عليه ان يكون مستكملا اه اقول
قال قدماء المشايخ رحمهم الله تع افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض والا
لزم استكماله بالغير واعترض بعض المتاخرين بما نقل المص رحمهم الله تع واجاب عنه
بعضهم بما نقله ايضا كما ذكر في الكتب الكلامية واقول الحق ان مراد القدماء ليس
ما اخذه المتاخرون بل مرادهم ان الغرض في العرف هو العلة الغائية وقد صرحوا
انها علة لعلية العلة الفاعلية فلو علل افعاله تع بالاغراض لزم كون عليته تع
معلولة للعلة الغائية فيكون في عليته محتاجا الى الغير فيلزم استكماله به تع عنه علوا
كبيرا قال على ما يشير اليه قوله تع ولكم في القصاص اقول فان من عزم على القتل اذا
لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيتخلص ذلك الشخص عن القتل والعازم
عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة قال واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل
لا ينافي اه اقول رد على الشافعي رحمه الله تعالى قالوا ان الاصل عدم التعليل
لاحتياج التعيين والتمييز الى الدليل قال وبهذا يخرج الجواب اه اقول اشارة
الى قوله ولا بد من تمييزه واراد بالدليل الثاني قوله ولان التعليل بكل الاوصاف
محال وبالبعض محتمل ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتياج
الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافي كون الاصل هو التعليل ولا يوجب
كون الاصل عدم التعليل قال ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل اقول هذا

هذا ايراد على قوله في دليل الوجه الثالث ولا بكل واحد لان منها ما هو
قاصر موجب لتعدي القياس وقصر الحكم على الاصل قال مع الحلول وذكر
الاوصاف اقول انما ذكر هذين القيدين تحقيقا لمعنى وجوب التعيين
فانهما اذا وجدا كان القياس ان يجوز البيع فلما لم يجز تعين ان التعيين
واجب قال وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل اه اقول فيه بحث لان
قول المص رحمه الله تع وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص
معلل في الجملة موهم لذلك بلا شك لان معناه لا بد في تعليل النص مع ما قال
الشافعي رحمه الله تع وهو وجوب دليل مميز للوصف عما عداه من الدليل
على ان هذا النص معلل في الجملة فلما كان هذا ايضا تعليل النص وقد قيل
لا بد في تعليل النص من الدليل على ان هذا النص معلل اوهم ان هذا التعليل
ايضا موقوف على تعليل اخر وهلم جرا قال وربما يقال ان استخراج العلة اقول
هذا رد للجواب المذكور وتوجيهه ان استخراج العلة واعتبار تاثيرها موقوف
على كون النص معللا في الجملة كما علم فيما سبق فاذا اثبت كون النص معللا في الجملة
باستخراج العلة كما يفهم من قوله فكما ثبت علية الوصف اه كان كون النص
معللا في الجملة موقوفا على استخراج العلة فيدور ووجه اندفاعه منع ان يستدل
في ثبوت الملزوم على ثبوت اللازم دون العكس وانت خبير بانه يرد على
تقريره كلام المص رحمه الله تعالى على مراده فان استخراج العلة بمعنى الجزم بعليتها
واعتبار كونها مؤثرة موقوف على كون النص معللا بالنص في الجملة وليس
كون النص معللا في الجملة موقوفا على الجزم بعليتها بل على تميزها من بقية الاوصاف
في الجملة كما قال وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل
في الجملة فالشرطيتان المذكورتان يجب ان يعكس بان يقال كلما ثبت كون النص
معللا في الجملة ثبت تاثير الوصف وكلما ثبت تاثيره ثبت عليته بمعنى الجزم بعليته
فلا دور قال المص رحمه الله تعالى لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها
اقول اعلم ان من شروط صحة القياس ان لا يعلل بوصف مختلف فيه وهو
قسمان احدهما ما يمنع فيه الخصم تارة علة الاصل واخرى حكم الاصل وثانيهما

ما يمنع فيه تارة العلية في الفرع واخرى الحكم في الاصل واورده المص رحمه
الله تعالى للاول مثالين ذكر الاولى بقوله كقوله في الاخ انه شخص اه وتوضيحه
موقوف على معرفة خلاف بيننا وبين الش فق رحمه الله تع وهو موضعين الاول
ان الشخص اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان القرابة قرابة
ولادا او لا وعنده يختص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت الحكم في بني الاعمام و
من في معناهم بالاجماع لعدم الولاد والمحرمية ويثبت في الوالدين و
المولودين بالاجماع لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاخوات ومن
في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعدم الولاد
والثاني انه اذا اشترى قريبه الذي عتق عليه مثل الاب والابن ناويا
عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهدة الكفارة عندنا وعنده لا كما عرف
في موضعه اذا عرفت هذا فاعلم ان الش فق رحمه الله تعالى اذا علل في
ان الاخ لا يعتق على اخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك
كابن العم كان هذا تعليلا بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لانا نقول
ان اراد عتقه اذا ملكه لم يفد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل وهو
ابن العم فانه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي بخلاف الاخ وان
اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع وهو الاخ لانه يعتق بمجرد الملك
وذكر الثاني بقوله وكقوله ان تزوجت زينب اه وتوضيحه ايضا موقوف
على معرفة خلاف بيننا وبينه سبق في بحث مفهوم المخالفة وهو ان تعليق
الطلاق والعتاق بالملك صحيح عندنا خلافا له اذا عرفت هذا فاعلم
انه اذا قال قوله ان تزوجت زينب فهي طالق تعليق فلا يصح كما لو قال
زينب التي اتزوجها طالق كان قياسا فاسدا لان العلة وهي كونه تعليقا
مفقودة في الاصل فان قوله زينب التي اتزوجها تنجيز لا تعليق فان صح
هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع والا منع حكم الاصل وهو عدم
الوقوع في قوله زينب التي اتزوجها طالق لانا اذا منعنا الوقوع لا بتنجيز
فلو كان تعليقا لقلنا به واورد للثاني مثالا واحدا وهو ما ذكره بقوله

بقوله او ثبت الحكم في الاصل اه وتوضيحه ايضا موقوف على معرفة خلاف
بيننا وبينه وهو ان مكاتبا اذا قتل عمدا وترك وفاء ووارثه سيده
فقط او لم يترك وفاء وله وارث يقتص ولو ترك وفاء ووارثا لا يقتص
عندنا وعنده يقتص ان كان قاتله عبدا اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا
قال في مسئلة العبد مما يقتل به الحر عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه
محل الاتفاق قلنا العلة عندنا في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبدا
بل جهالة المستحق للقصاص من السيد والورثة لاحتمال ان يبقى عبدا
بعجزه عن اداء النجوم فيستحقه السيد وان يصير حرا باداءها فيستحقه الورثة
وجهالة المستحق لم يثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق
العبد به في الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت نمنع حكم
الاصل ونقول نقتل الحر بالمكاتب وبهذا التقرير ظهر ان
المراد بالاجماع في قول المص نور الله تعالى مرقده
العزيز او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع ليس
الاجماع المصطلح بل اتفاق الخصمين
ولو بالنظر الى بعض
الصور والله تعالى
اعلم بالصواب
تم



فان عدم قتل الحر بالمكاتب ليس منصوص
عليه ولا مجمع عليه ليتحقق الخلاف فيه
متفق عليه بين ابي حنيفة وال...
...ر الله تعالى روحهما الشريف



